تاریخ علم کلام

تا قرن چهارم



غلامعلی عباسی قزوینی

۱۰۹

مشخصات کتاب

سرشناسه : عباسی، غلامعلی، 1347 -

عنوان و نام پدیدآور : تاریخ علم کلام تا قرن چهارم/ غلامعلی عباسی فردوئی.

مشخصات نشر : قم: آستانه مقدسه قم، انتشارات زائر، 1385.

مشخصات ظاهری : 326 ص.

فروست : انتشارات زائر؛ 109.

شابک : 20000 ریال 964-8567-79-4:

وضعیت فهرست نویسی : فهرست توصیفی

یادداشت : کتابنامه: ص. [321] - 326؛ همچنین به صورت زیرنویس.

شماره کتابشناسی ملی : 1100513

ص: 1

اشاره

تاریخ علم کلام

تا

قرن چهارم

* * *

غلامعلی عبّاسی فردوئی

ص: 1

تقدیم به:

ساحت مبارک امیرالمؤمنین علی علیه السلام که دانش کلام، موجی از امواج دریای بیکران دانش اوست و نیز به دو فرزند بزرگوارش حضرت امام علی النّقی علیه السلام و حضرت امام حسن عسکری علیه السلام که بهشتستان غریب سامرّا به وجود بارگاه آن دو امام همام نور باران است.

اجر و پاداش این اثر _ اگر مرضی و مقبول خداوند باشد _ به روح پدر و مادرم که زلال محبّت به اهل بیت علیهم السلام را در وجودم جاری ساختند؛ و به برادرم شهیدم علی اکبر رنجبر و همه شهدای انقلاب اسلامی که جانشان را به پاس دفاع از حریم امامت و ولایت به جانان تسلیم نموده و گل وجودشان در گلستان انقلاب اسلامی پرپر گردید، تقدیم می کنم.

فهرست مطالب

مقدّمه

هر علم و دانشی، نقطه آغاز و شروعی دارد که مطلع و سپیده دم آن است. کم کم پرتو آن گسترش می یابد و در مهد تحوّلات زمان و نقد و جرقّه های ابداع که از فروغ دانش و خرد نوابغ فروزان است، به روند تکاملی خود ادامه می دهد. «علم کلام» نیز چنین مسیری را طی کرده است و تا کنون این گونه بر سپهر دانش فروزان مانده است.

عظمت موضوع فوق در دو بُعد قابل تبیین است. زیرا علم کلام، هم موضوعش شریف ترین موضوعات است و هم هدف و آرمانش. موضوعش، دین و اصول آن می باشد، و هدفش، دفاع از معارف حقّه دین است.

علاّمه طباطبائی قدس سره در تبیین و تعریف این دانش، چنین می نگارد:

«و علی الجمله فنّ الکلام، فنّ شریف یذبّ عن المعارف الحقّه الدینیّه»(1).

تاریخ دانش کلام، چون دریایی رازدار و امانتدار است، طوفان های عظیم و امواج پرخروش در آن رخ داده است؛ امّا امروزه برای ما چون آرامش بعد از

1- 1. تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبائی، ج 5، ص 279.

طوفان است. کلام اسلامی نیز با موضوعاتی چون: خلق قرآن، قدر، صفات و... روزی دست خوش چون طوفانی عظیم بود. مکتب معتزله در قطعه ای از زمان، مکتب قیام و پیام بود و فروغش سراسر دنیای اسلام را مسخّر ساخته بود؛ اما امروز آن طوفان فرو نشسته و دریا آرام است، لکن رمز و راز آن در سینه وسیع تاریخ مخفی است و برای فهم دقیق آن، باید به قرن دوم و سوم هجری برگردیم.

موضوع فوق، بیش از موضوعات علمی دیگر، با مشکلات رو به روست؛ زیرا علاوه بر علمی بودن آن، «حبّ و بغض» که عامل مؤثّری در شناخت می باشند، در آن مؤثّرند. علاوه بر این، گستردگی موضوع فوق، جمع بین دیدگاه های مختلف مکاتب را مشکل می کند.

در ارتباط با چگونگی پیدایش این دانش در اسلام، آغاز آن و تحوّلات قرن های اوّل و دوم آن، کتابی که کامل و جامع تدوین گردیده باشد، در دسترس نیست. البته در کتبی چون تاریخ علم کلام، شبلی نعمانی و سیر کلام در فرق اسلام، محمدجواد مشکور و فلسفه علم کلام، ولفسن و معتزله، محمود فاضل والمعتزله، زهدی جاراللّه و... مطالب فراوانی است.

امید است با عنایات خداوند متعال اوراق پیش رو، بتواند نقشی را در این راستا ایفاء نماید.

والسّلام

شهر مقدس قم

غلامعلی عبّاسی فردوئی

فصل اوّل

تعريف علم كلام

تعاريف

و

مفاهيم

ص: 9

الکلام لغهً: فالکلام یقع علی الالفاظ المنظومه و علی المعانی التّی تحتها مجموعه(1).

کلام در لغت عبارت است از: الفاظ مرتّبی که دارای معانی هماهنگ باشند. واژه کلام در زبان عربی، به معنی «سخن» است. و اصطلاحاً شرح اصول لایتغیّر الهیات است که در لاهوت مسیحیّت از «کلمه»؛ یعنی لوگوس (Logos) _ که به معنای سخن خداوند سبحان است _ گفتگو می کند.(2)

پس از این بیان آنگاه مؤلّف، «علم کلام در اسلام» را چنین تعریف می کند:

علم کلام، علمی است که در آن از ذات و صفات و افعال خدای تعالی، حدوث و قدم، احوال ممکنات از مبدأ و معاد، جبر و تفویض، نبوّت و امامت با اقامه ادلّه منطقی و فلسفی بحث می شود.(3)

در بیان دیگر، چنین تعریف شده است:

1- 1. معجم مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، ص 457 (کلم).
2- 2. سیر کلام در فرق اسلام، دکتر محمد جواد مشکور، ص 1.
3- 3. همان.

علم کلام، عبارت است از دانشی که در آن از اصول اعتقادات مذهبی بحث می شود، چون هر متکلّمی به هنگام گفتگوی مذهبی به ادّله عقلی و نقلی استناد می کند تا خود و دیگران را از کفر و ضلالت نجات دهد و به سعادت ابدی رهنمون سازد؛ لذا بعضی این علم را رئیس علوم اسلامی و برتر از تمام دانش های اسلامی دانسته اند.(1)

تعریف سومی برای این علم شده است:

علم کلام، گفتگو از عقاید دینی و اثبات آن از مفاهیم اوّلیه مورد قبول خردمندان بر طبق اصول منطقی و بر پایه افکار درست و گاهی جدلی می باشد.(2)

در این راستا، تعریف موجز و کوتاهی علاّمه شهید مطهّری قدس سره دارد:

«علم کلام اسلامی، علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می کند به این نحو که: چه چیز از اصول دین است، چگونه و با چه دلیل اثبات می شود و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می شود، چیست؟»(3)

پس می توان «علم کلام» را سنگر دفاع از عقاید و اندیشه های مکتب دانست.

موضوع علم کلام

علاّمه شهید مطهّری قدس سره پس از تعریف فوق، بحثی راجع به موضوع می کند. او چنین می نویسد:

«در کتب منطق و فلسفه، بحثی هست راجع به اینکه هر علمی، موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از مسائل علم دیگر، به حسب تمایز

1- 1. معتزله، دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، ص 2.
2- 2. تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، شیخ طوسی، ترجمه عبدالحسین مشکوه الدّینی (مقدّمه)، ص 23.

3- 3. آشنائی با علوم اسلامی (کلام _ عرفان) مرتضی مطهری، ص 16.

موضوعات آن علوم است.

البته این، مطلب درستی است. علومی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند، چنین است. ولی مانعی ندارد علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آنها اعتباری باشد، موضوعات متعدّد و متفاوت داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک، منشأ این وحدت و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است؛ یعنی وحدت مسائل کلامی، وحدت ذاتی و نوعی نیست، بلکه وحدت اعتباری است. از این رو، ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی، برای علم کلام باشیم...

برخی از علمای اسلامی در صدد برآمده اند برای علم کلام، موضوع و تعریفی بیابند؛ نظیر موضوع و تعریفی که برای دانش فلسفی است و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده اند. این، اشتباه است؛ زیرا موضوع مشخّص داشتن، مربوط به علومی است که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند؛ اما علومی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند، نمی توانند موضوع واحدی داشته باشند.»(1)

علاّمه شهید، قائل به عدم وجود موضوع واحد، برای علم کلام است. ولیکن در بعضی از کتب برای علم کلام، موضوع ذکر شده است که به دو مورد اشاره می شود:

گروهی از متکلّمین موضوع علم کلام را «ذات پروردگار» دانسته اند، و جمعی دیگر، می گویند: «معلوم» از این حیث که با اثبات عقائد دینی رابطه دارد، موضوع علم کلام است.(2)

1- 1. همان.
2- 2. معتزله، ص 2.

آرمان بلند این دانش

فرمایش علاّمه طباطبایی قدس سره در معرّفی علم کلام را، بار دیگر یادآور می شویم:

و علی الجمله فنّ الکلام، فنّ شریف یذبّ عن المعارف الحقّه الدّینیّه.(1)

براساس این تعریف: غرض و هدف علم کلام، دفاع از «معارف دین» در مقابل شبهات دشمنان است.

برخی از فرزانگان دین و دانش، علاوه بر آنکه علم کلام را مدافع معارف دین می شناسند، آن را دانشی می دانند که معرفت دینی را مدلّل و مبرهن می نماید. بنابراین، فایده علم کلام عبارت است از: پی بردن به حقایق دینی و آگاه شدن از اصول اعتقادی که موجب هدایت و وصول انسان به سعادت ابدی می شود، و مستلزم پاسخ گویی به شبهات مخالفین است و قوانین و اصول اسلامی را از سموم مناقشات دشمنان، حفظ می کند.(2)

از آنجا که علم کلام، سنگر دفاع از ارکان عقائد و ایمان بوده و این هدف، بسیار عالی و مقدّس است؛ لذا علم کلام از قداست و عظمت بسیار بلندی برخوردار است.

مبدأ و علل پیدایش علم کلام در اسلام

اکنون باید به افق این دانش نظاره کرد و به اعماق تاریخ رفته و طلیعه آن را جستجو کرد. به راستی این دانش از کدام مشرق و از چه افقی، تجلّی کرده است؟ آیا بنیان گذاران این دانش، بزرگان مکتب معتزله بوده اند و یا کسانی چون: حسن

1- 1. تفسیر المیزان، ج 5، ص 279.
2- 2. معتزله، ص 2.

بصری، معبد جهنی و غیلان دمشقی.

بدون شک، اگر دانش کلام را علمی که حافظ و نگهبان اصول عقاید است، دانسته و آن را دانشی بدانیم که ارکان دین را مدلّل می نماید و روشنگر منهج دین پویان بوده، پس طلیعه آن را نیز می باید همزمان با «بعثت» پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم بشناسیم و با قاطعیت بگوییم: نخستین سرچشمه زلال این معرفت آسمانی، «وحی» است. از این رو، بعضی از بزرگان علم و دین، دانش کلام اسلامی را به دو دوره مدوّن و غیر مدوّن تقسیم کرده اند و می گویند:

پیدایش علم کلام اسلامی غیر مدوّن، همزمان و همزاد با اسلام است. زیرا مسائل مهمّ علم کلام در «قرآن» مطرح است و قرآن، در پاره ای از مسائل، به ردّ شبهات منکرین می پردازد؛ همانند این آیات:

«اَوَلَمْ یَرَالانسَانُ اَنّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُقْطَهٍ فَاِذا هُوَ خَصیمٌ مُبینٌ، وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ یُحْیِ العِظامَ وَ هِیَ رَمیمٌ، قُلْ یُحییهَاالذّی أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّهٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ علیمٌ»(1)؛ آیا انسان (امیّه بن خلف) ندید که ما، او را از نطفه آفریدیم (به جای سپاس) دشمن آشکار ما گردید. برای ما، مَثَلی و نمونه ای آورد و فراموش کرد آفرینش اوّل خود را، گفت: این استخوان های پوسیده را چه کسی دوباره زنده می کند؟ (ای رسول ما!) بگو: آن خدایی زنده می کند که نخستین بار آنها را زندگی و حیات بخشید و او به هر آفرینش، دانا و قادر است.

قرآن با بیان «الگو و نمونه»، عقاید را مدلّل می کند و با امر به «تفکّر و مشاهده»، مبانی خود را برهانی می سازد. پیرامون مسأله «معاد» از این روش استفاده فراوان کرده است.

1- 1. یس / 79 _ 77.

«يا أَيُّهَا النّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فى رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَهٍ... وَ تَرَى الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهيجٍ، ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِ الْمَوْتى وَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَىْءٍ قَديرٌ، وَ أَنَّ السّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فيها وَ أَنَّ اللّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِى الْقُبُورِ»(1)؛ ای مردم! اگر شما در روز قیامت به قدرت خداوند در زنده ساختن مردگان شک دارید، برای رفع شکّ خود به این «نمونه» توجّه کنید: ما، شما را نخست از خاک آفریدیم، آنگاه از نطفه... (نمونه دیگر) زمین را بنگری وقتی خشک و بی گیاه باشد (در زمستان)، آنگاه باران برآن فروباریم تا سبز و خرّم شود، نموّ کند و از هر نوع گیاه زیبا برویاند. این (آثار قدرت)، دلیل و برهان است که خدای قادر، حقّ است و هم او (البتّه) مردگان را زنده خواهد کرد و او بر هر چیز، تواناست و ساعت قیامت بدون شک، فرا رسد و خدا (بدون شک)، مردگان را از قبرها برانگیزد.

پیرامون مسأله «توحید» با برهان تمانع، «رفع شبهه» می کند:

«لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا...»(2)؛ اگر در آسمان ها و زمین خدائی غیر از خدای یگانه وجود داشت، حتماً (آسمان ها و زمین) خراب می شدند. و نیز در آیاتی چون: «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ»(3) «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ اِلاّ بِالَّتى هِىَ أَحْسَنُ»(4) «قالُوا يا نُوحُ قَدْ جادَلْتَنا فَأَكْثَرْتَ جِدالَنا».

بنابراین، تجلّی گاه این دانش، «وحی» و استاد اعظم آن، شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و سپس وصی و جانشین آن حضرت؛ یعنی حضرت علی علیه السلام که در سخنان بلیغ خود آفاق این علم را روشن نمود و معارف اسلام را مدلّل ساخته

1- 1. حجّ / 7 _ 5.
2- 2. انبیاء / 22.
3- 3. نحل / 125.
4- 4. عنکبوت / 46.

و غبار «شبهات» را از رخسار «اصول دین» پاک نمود. پس از شهادت حضرت علی علیه السلام ، هریک از امامان معصوم علیهم السلام نیز در نهادینه ساختن این علم کوشیدند و اصحاب خود را به فراگیری علم کلام، تشویق نمودند. به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام به شاگردش «یونس بن یعقوب» فرمود: «ای یونس! دوست داشتم که دانش کلام را نیکو می دانستی!» یونس عرض کرد: «فدایت گردم! شنیدم که شما از دانش کلام، نهی می فرمایی». فرمود: «آری، وای بر آنان که گفتار ما را رها کردند و به مخالفین ما روی آوردند!» سپس آن حضرت، حمران بن اعین، محمد بن طیّار، هشام بن سالم و قیس بن عاصر را فراخواند و آنان در حضور آن بزرگوار بحث نمودند و امام، آنان را ستود.(1)

به هر روی، حقّ آن است که «شیعه» می گوید و آن، این که: مشرق النّور این دانش، مکتب تشیّع است و این کوکب دُرّی بر این سپهر ظاهر، و این چشمه نور از فراز این کوهسار جاری شد. مایه و اساس این دانش، در «قرآن» و کلمات حکیمانه و عمیق «نهج البلاغه» است و افق اعلای این دانش، با پرتو نور «علم حضرت علی علیه السلام » آشکار شده است.

دانشمند عالی قدر، عبدالله نعمه» چنین می گوید:

انّنا حین نجد القرآن الکریم المصدر الرئیسی لجمیع القضایا الّتی تألّف منها علم الکلام فیما بعد کَاِثبات الخالق والتوحید و العدل و القضاء و القدر و النبوّه و نفی تعددّ الالهه والحشر و الجبر و الاختیار والامامه و ماسوی ذلک من المواضیع الکلامیّه... .

نجد ایضاً ائمّه الشیعه من اهل البیت و شیعتهم ایضاً اوّل من تناول تلک

1- 1. ترجمه الاعتقادات صدوق، ص 42 و 41.

المسایل بالحجّه المنطقیّه والبرهنه العقلیّه و بالشّرح والتّفسیر و اوّل من اعطوه عنایتهم و اهتمامهم فی قواعد و اصول، جعلت بعد ذالک علماً مستقلاً عرف بعلم الکلام... .

و من الاغلاط الواضحه مایحاوله بعض الباحثین _ بقصد وبدون قصد _ حین یرد اصول التفکّر الشیعی الی المعتزله و یربط افکار الشیعه بالافکار الاعتزالیّه و منهم (آدم متز) فقد قال: انّ الشیعه و رثه المعتزله.(1)

علامه محقّق، «عبدالله نعمه» پیرامون ردّ افتراء «آدم متز» _ یکی از کسانی که راجع به خاور زمین تحقیق کرده و مدّعی است که شیعه در منهج خود، وارث مکتب اعتزال است _ چنین می گوید: وقتی که می یابیم قرآن، مصدر چنین علومی مانند: اثبات خالق، توحید، عدل، قضا و قدر، نبوّت، نفی تعدّد آلهه، قیامت، امامت و سایر مسائل دیگر است، که علم کلام را تشکیل می دهند، بنابراین (من خوطب به) پیشوایان مکتب تشیّع باید طلیعه داران این دانش شریف باشند و این موضوعات را در پرتو عقل معصومانه خود، برهانی و مدلّل سازند و لباس زیبای فلسفی برموضوعات دینی بپوشانند.

این، بهتان عظیمی است که برخی چون «آدم متز» افکار فراوان فلسفی، کلامی شیعه را، منتزع از مکتب اعتزال دانسته اند و شیعه را وارث معتزله پنداشته اند.

عبداللّه نعمه پس از دفع این بهتان و اثبات آنکه نه تنها شیعه وارث معتزله نیست بلکه تشیّع سرچشمه این دانش است، به عنوان شاهد، کلام ابن ابی الحدید را ذکر می کند:

و یقول ابن ابی الحدید، شارح نهج البلاغه: و قد عرفت أنّ أشرف العلوم هو

1- 1. فلاسفه الشّیعه، عبداللّه نعمه، ص 39 _ 42.

العلم الالهیّ، و من کلامه اقتبس و عنه نقل و الیه انتهی و منه ابتداء فانّ المعتزله الّذین هم اهل التّوحید والعدل و ارباب النّظر و منهم تعلّم النّاس هذا الفنّ تلامذته و اصحابه، لانّه کبیرهم واصل ابن عطاء تلمیذ ابی هاشم عبدالله ابن محمد ابن الحنفیه، و ابوهاشم تلمیذ ابیه، و ابوه تلمیذه علیه السلام .

و امّا الاشعریّه فانّهم ینتهون الی ابی الحسن علی بن بشر الاشعری، و هو تلمیذ ابی علی الجبائی و ابوعلی احد مشایخ المعتزله، فالاشعریّه ینتهون الی استاذ المعتزله و معلّمهم و هو علیّ ابن ابی طالب علیه السلام و امّا الامامیّه و الزّیدیّه فانتمائهم الیه ظاهر، و تخلّص من ذالک کلّه الی انّ الشیعه هم الّذین اسّسوا علم الکلام و علی ائمّتهم تتلمّذ علماء المعتزله و غیرهم من الفرق الاسلامیّه.(1)

این، سخن ابن ابی الحدید معتزلی است که می گوید: اشرف علوم، «علم کلام» است؛ زیرا شرف هر علمی، به موضوع آن علم است و موضوع علم کلام، خدا و شریعت اوست. سپس می گوید: این دانش، نور و فروغش را از شمس دانش علی علیه السلام گرفته است. مبدأ و منتهای این علم، علی علیه السلام است. آنگاه این ادّعای خود را برهانی می سازد: مگر نه این است که مؤسّس مکتب اعتزال، واصل بن عطاء می باشد و او شاگرد ابوهاشم و ابوهاشم، شاگرد پدرش (محمد بن حنفیه) و پدرش، تلمیذ مکتب علی علیه السلام است؟ بنیان گذار مکتب اشاعره نیز ابوالحسن اشعری است که شاگرد ابوعلی جبائی، از اکابر معتزله است بنابراین معلّم آنان، علی بن ابی طالب علیه السلام می باشد. مسلّم است که امامیّه و شیعه زیدیّه نیز از همین کوثر سیراب شدند.

این محقّق در پایان، چنین نتیجه می گیرد که: شیعه و پیشوایان معصوم آن علیهم السلام

1- 1. همان.

بانی و مؤسّس این فنّ شریف بوده و علمای فِرَق دیگر، شاگردان آنان بودند.

نظیر این مطلب در کتاب تأسیس الشّیعه آمده است، تحت عنوان «تقدّم الشّیعه فی علم الکلام»:

قال جلال الّدین السّیوطی: اوّل من صَنَّف فی الکلام ابوحذیفه المعتزلی.

ابوحذیفه المعتزلی:

ابوحذیفه: واصل ابن عطاء المعتزلی و هو اوّل من سمیّ معتزلیاً... اذا عرفت هذا فاعلم انّ عیسی ابن روضه التّابعی مولی بنی هاشم صاحب ابی جعفر المنصور، اوّل من صنّف فی علم الکلام وله کتاب فی الامامه و کان وحید عصره فی علم الکلام و هو الّذی فتق بابه و کشف نقابه...

:کذا حکی النّجاشی فی کتاب فهرست اسماء مصنّفی الشّیعه... و هو مقدّم علی عمرو ابن عبید و علی واصل ابن عطاء و قد تقدّمهما ابوهاشم (عبداللّه ابن محمد).

قال ابن قتیبه فی کتاب المعارف: و امّا ابوهاشم، فکان عظیم القدر و کانت الشّیعه تتولاّه، فحضرته الوفاه بالشّام... و قد صرّح انّه کان له کتب دفعها الی محمد ابن علی.

و ابوهاشم، امام علم الکلام بالاتّفاق و عیسی ابن روضه اوّل من صنّف فی الامامه کما نصّ علیه النّجاشی قال: کان متکلّماً جیّداً الکلام و له کتاب فی الامامه.(1)

علاّمه سید حسن صدر در ردّ ادّعای جلال الدّین سیوطی که می گوید: اوّلین مصنّف در علم کلام، واصل ابن عطاء بوده است، چنین می گوید: این سخن

1- 1. تأسیس الشّیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص 350.

نادرست است، بلکه اوّلین شخصی که کتابی در امامت تألیف کرده، عیسی بن روضه تابعی است. عیسی بن روضه، یگانه زمان خودش در علم کلام است. او، باب این دانش را گشود و نقاب از چهره این دانش برداشت...

نجاشی در رجالش می گوید:

عیسی بن روضه بر واصل بن عطاء و عمرو بن عبید، مقدّم بود و ابوهاشم (ابوهاشم عبدالله بن محمد بن علی بن ابی طالب) نیز مقدّم بر این دو نفر بود.

ابن قتیبه در کتاب معارف می نویسد: ابوهاشم، مردی جلیل القدر بود و او در شام وفات کرد. ... ابوهاشم، امام و پیشوای علم کلام است و عیسی بن روضه، نخستین کسی است که پیرامون امامت کتاب تألیف کرد. و آنگاه او را چنین مدح می کند: متکلّماً جیّداً الکلام و له کتاب فی الامامه.

مرحوم علاّمه طباطبایی همین نظریه را تأیید می کند.

و کان للشّیعه قدم فی التّکلّم کان اوّل طلوعهم بالتّکلّم بعد رحله النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم و کان جُلُّهم من الصّحابه کسلمان و ابی ذر والمقداد و عمّار و عمرو ابن الحمق و غیرهم، و من التّابعین کرشید و کمیل و میثم و سایر العلویّین...

ثمّ ماصلوا و قوی امرهم ثانیاً فی زمن الامامین الباقر و الصّادق علیهماالسلام و اخذوا بالبحث و تألیف الکتب والرّسائل و کانت سیماء بحثهم فی الکلام اشبه بالمعتزله منها بالاشاعره و لذالک ربما اختلط بعض الآراء کالقول بالحسن والقبح و مسئله التّرجیح من غیر مرجّح و مسأله القدر و مسأله التّفویض و لذالک اشتبه الأمر علی بعض النّاس فعدّ الطّائفتین (اعنی الشّیعه والمعتزله) ذواتی طریقه واحده فی البحث الکلامی.

و قد اخطاء فانّ الاصول المرویّه عن ائمّه اهل البیت علیهم السلام و هی المعتبره عند

القوم لاتلائم مذاق المعتزله فی شیی ء.(1)

علاّمه طباطبایی قدس سره می گوید:

«طلیعه داران این دانش، شیعه می باشند. فجر این دانش از فراز قلّه رفیع مکتب شیعه پدیدار گردید. بزرگانی چون: سلمان، ابی ذر، مقداد، عمّار، عمروبن حمق و برخی دیگر از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و رشید و کمیل، و میثم از تابعین، سابقون در این دانش و فنّ هستند...

زمان امام باقر و امام صادق علیهماالسلام نقطه عطف و رستاخیز این دانش بود. مجالس بحث و درس دائر گردید و شاگردان مکتب صادقین علیهماالسلام به تدوین و تألیف کتب و رسائل مشغول شدند.

البته چهره بحث کلام در مکتب امامیه، به معتزله شباهت بیشتری داشت تا اشاعره و همین، رمز اشتباه برخی شد. وجود مسائلی چون: حُسن و قبح، ترجیح بدون مرجّح، و مسأله قدر و تفویض، سبب گردید که عدّه ای تصور کنند این دو گروه، دو سوی یک منهج و حرکت می باشند. و حال آن که این، اشتباهی روشن است! شیعه، اصول اعتقادی اش را از پیشوایان معصوم خود می گیرد و حال آنکه این، به مذاق معتزله مطبوع نیست.»

بنابر این، روشن و آشکار است که رویش و پویش این دانش (علم کلام)، در دامان مکتب تشیّع و فرهنگ غنیّ آن بوده است.

البته در این نهضت علمی _ فکری، دو عامل مؤثر بود که عبارتند از:

1. بعد از فتوحات اسلام و گشوده شدن دروازه های کشورها بر روی مسلمانان، اغلب این کشورها دارای فرهنگ و مذهب خاصّی بودند که الزاماً

1- 1. المیزان، ج 5، ص 279.

برخورد میان «فرهنگ اسلام» و این افکار، پیش آمد و گروهی با ایجاد شبهه و برخی مسائل، اذهان مسلمانان را مشوب می ساختند. لذا پیشوایان مکتب تشیّع و پیروان صدیق آن، به درمان این درد پرداختند و این فنّ شریف را به وجود آوردند.

2. عامل مهمّ دیگر، ژرف نگری و تعمّق وسیعی بود که در سایه هدایت قرآن و ائمّه هدی علیهم السلام نصیب پیروان این مکتب شده بود. زیرا آنان پیرو امامی بودند که بر فراز منبر مسجد کوفه خطبه هایی می خواند که هنوز دانش انسان در تعبیر و تفسیر آن عاجز است. از این رو، شیعیان می باید دارای افق وسیع فکری باشند تا پیرو آن امام عقل و شرع (حضرت علی علیه السلام) باشند.

پس، زمینه های رویش این دانش در ابتداء تفکّر و ژرف نگری مسلمانان بود. اگرچه بعضی با تمسّک به آیه «ما یُجادِلُ فی آیاتِ اللّه اِلاّ الَّذینَ کَفَرُوا فَلا یَغْرُرْکَ تَقَلُّبُهُمْ فِی الْبِلاد»[(1)] و نیز حدیث نبوی «أَنّ النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم رأی الصّحابه یَتَکَلَّمُونَ فی مَسْأَلَهِ القَدَر فَنهاهُم عَنِ الکلام»[(2)] خواسته اند بگویند که: پیامبرخدا صلی الله علیه و آله وسلم از جدل و اندیشیدن در دین و معارف آن نهی فرموده اند»؛ ولی پاسخْ آن است که در این آیه، جدالی که برای نابود کردن حقّ به کار رفته، مورد مذمّت و نهی قرار گرفته است. چنان که آیه بعد، خود گویا و مفسّر این آیه است: «... وَ جادَلُوا بِالْباطِلِ لِیُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ، فَکَیْفَ کانَ عِقاب»[(3)] و الاّ جدال برای «اثبات حقّ»، جزو دستورات خداوند است؛ به گونه ای که می فرماید: «وَ جادِلْهُمْ بِالّتی هی أحسن»[(4)] و آیات دیگر.

1- 1. غافر / 4.
2- 2. الایمان والکفر، سبحانی، ص 90.
3- 3. غافر / 5.
4- 4. نحل / 125.

بعضی نیز با تمسّک به جمله «عَلَیْکُمْ بِدینِ الْعَجائز»، خواسته اند باب اندیشه و تفکّر در دین را، مسدود سازند. در این رابطه، علاّمه شهید مطهّری چنین می نگارد:

«این جمله، مستمسکی شده برای منکرین تعمّق و تدبّر در معارف غیبی و مسائل ماوراء طبیعی.

این جمله، به صورت حدیث، در هیچ کتاب حدیثی شیعه یا سنّی دیده نشده است؛ معذلک نظر به اینکه با ذائقه کوته فکران موافق آمده است، شهرت فراوانی کسب کرده و وسیله ای شده برای انکار هر گونه کوششی در این گونه مسائل. و از آن طرف هم، عکس العمل هایی به عنوان توجیه و تأویل این حدیث از طرف طرفداران تحقیق در معارف الهی ابراز شده است. عارف معروف، محمود شبستری، در گلشن راز در برابر متمسّکان به این حدیث، عکس العمل نشان می دهد تا آنجا که می گوید:

جهانْ آنِ تو و تو مانده عاجز ز تو محروم تر کس دیده هرگز؟!

چو محبوسان به یک منزل نشسته به دست عجز پای خویش بسته

نشستی چون زنان در کوی ادبار نمی داری ز جهل خویشتن عار

دلیرانِ جهان، آغشته در خون تو سر پوشیده ننهی پای بیرون!

چه کردی فهم از «دین العجائز» که بر خود جهل می داری تو جائز؟

اگر مردی، برون آی و نظر کن هر آنچ آید به پیشت، زان گذر کن

میاسا یک زمان اندر مراحل مشو موقوف همراه رواحل

خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را به شب کن

برو اندر پی خواجه به اسرا تفرّج کن همه آیات کبری

برون آی از سرای امّ هانی بگو مطلق حدیث «مَنْ رَآنیبی که قرآن او را از آنها تنزیه می کند، توصیف می کنند [نقل به مضمون].»

مولوی، این حدیث را به نحوی دیگر توجیه می کند. او، توجّهش به مادّه «عجز» است، می گوید: مقصود، این است که در راه او شکستگی و مسکنت را پیشه کنید که در آن کوی، شکستگی می خرند و بس، و بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است؛ می گوید:

خرّم آن کو عجز و حیرتْ قوت اوست در دو عالم خفته اندر ظلّ دوست

عم در اوّل عجز خود را او بدید مرده شد «دین عجائز» برگزید

چون زلیخا، یوسفی بر وی بتافت از عجوزی در جوانی راه یافت

زندگی در مردن و در محنت است آب حیوان در درون ظلمت اس گویند عمرو بن عبید معتزلی در باره عقیده معروف معتزله در باره «منزله بینَ المنزلتین» سخن می گفت، پیر زنی با تلاوت یک آیه قرآن به او جواب داد، سفیان ثوری که حاضر در جلسه بود، گفت: علیْکُمْ بدین العجائز.»

به علاوه کسانی که این جمله را به صورت حدیث نقل کرده اند داستانی، نیز نقل کرده اند که روشن می کند مفهوم آن جمله، نه آن چیزی است که حنابله و اهل حدیث می گویند، و نه آن چیزی که محمود لاهیجی و یا مولوی به عنوان توجیه بیان کرده اند.

داستان، این است که پیغمبراکرم صلی الله علیه و آله وسلم با اصحاب خویش بر پیر زنی گذشت که با چرخ دستی نخ ریسی می کرد؛ از او پرسید: خدا را به چه دلیل شناختی؟ پیر زن دستش را که به دسته چرخ بود و چرخ را به سرعت می گرداند، از دسته چرخ برداشت و طبعاً چرخ پس از چند لحظه متوقّف شد، پیر زن گفت: «به این دلیل»؛ [یعنی] همچنان که این چرخ را دستی می باید که آن را به گردش آورد، چرخ عظیم جهان را نیز که همواره در گردش است، دستی مقتدر می گرداند. در این وقت بود که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «علیکم بدین العجائز».

بنابر این نقل، آن «پیر زن» برهان محرّک اوّل ارسطویی را با فطرت صاف و زبان ساده خود بیان کرده است و به وجهی همان راه ابراهیمی را رفته که:

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الّيْلُ رَأى كَوْكَبًا قَالَ هَـذَا رَبِّى فَلَمَّآ أفَلَ قَالَ لآَ أحِبَّ الأْءَفِلِينَ *

ص: 25

فَلَمَّا رَءَا الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَاَءَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّآلِّينَ* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـٰذَا رَبِّى هَـٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَـٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ* إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَـٰوَ ٰتِ وَالْاَءَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»(1) نظامی در همین مضمون می گوید:

از آن چرخی که گرداند زن پیر قیاس چرخ گردنده همی گی دانش، بعضی از عوامل سیاسی و منفی نیز در پیدایش برخی از مسائل این دانش، دخیل بوده اند.

کفری که در آغاز طلوع خورشید اسلام، رهبری مبارزه با اسلام را به عهده داشت، پس از ویران شدن بتکده ها و شکسته شدن هُبل ولات و... در چهره دیگر و زیر نقاب نفاق مبارزه خود را ادامه داد، خصوصاً پس از تمرکز حکومت در بنی امیّه، که روزی هُبل را بر دوش می کشیدند و در کنارش می جنگیدند.(2)

ص: 26

1- 1. انعام / 79 _ 76.
2- 2. فروغ ابدیت، جعفر سبحانی، ج 2، ص 483.

بعضی از مسائل به وجود آمده عبارت از جبر بود که حکّام جائر بنی امیّه برای توجیه رفتار ظالمانه خود قائل شدند و این میراث زمان جاهلیت را دوباره تجدید کردند.

علاّمه جعفر سبحانی در ملل و نحل چنین می نویسد:

لقد اتّخذ الأمویّون مسئله القدر اداةً تبریریّه لأعمالهم السّیّئه و کانوا ینسبون وضعهم الرّاهن بما فیه من شیی ء ضروب العیب والفساد الی القدر. قال ابوهلال العسکری: انّ معاویه اوّل من زعم ان اللّه یرید افعال العباد کلّها(1) و لأجل ذالک لمّا سألت امّ المؤمنین عائشه معاویه عن سبب تنصیب ولده یزید خلیفه رقاب المسلمین، فأجابها: انّ امر یزید قضاء من القضاء و لیس للعباد الخیره من أمرهم.(2) و بهذا ایضاً اجاب معاویه عبدالله ابن عمر عند مااستفسر من معاویه عن تنصیبه یزید، بقوله: انّی احذرک أن تشق عصا المسلمین و تسعی فی تفریق ملأهم و أن تسفک دمائهم و انّ امر یزید قدکان قضاءٌ من القضاء و لیس للعباد خیرةٌ من أمرهم.(3)

و قد کانت الحکومه الأمویّه الجائره متحمسه علی تثبیت هذه الفکره فی المجتمع الاسلامی و کانت تواجه المخالف بالشّم والضّرب و الابعاد.(4)

امویان، موضوع «قدر» را وسیله ای برای توجیه جنایات خود قرار دادند... ابوهلال عسکری می گوید: اوّل کسی که فکر «جبر» را توسعه داد و اعمال خود را با آن توجیه کرد، معاویه بود. وقتی که عایشه بر او اعتراض کرد که چرا یزید را به

1- 1. الأوائل ابی هلال العسکری، ج 2، ص 125.
2- 2. الامامه والسّیاسه، ابن قتیبه دینوری، ج 1، ص 158 _ 162.
3- 3. همان.
4- 4. ابحاث فی«الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج 1، ص 234.

جای خود نصب کرده است؟ او به مسئله جبر استدلال کرد و گفت: امر یزید قضاءٌ من القضاء بوده است... و همین طور در مقابل اعتراض عبدالله بن عمر، نصب یزید را با «قضاءٌ من القضاء» مدلّل ساخت.

پس، روشن و آشکار است که زنده کردن مسئله جبر، و همّت در بسط و گسترش آن، یک جریان سیاسی بوده، و برای توجیه اعمال زشت آنان صورت گرفته است. و این عقیده چون لشکری بزرگ در خدمت اهداف شوم امویان قرار گرفت، نشر «فرهنگ جبر» برای آن بود که مسلمانان چشم بسته هرآنچه آنان می خواهند و امر می کنند و دستور می دهند، اجرا کنند و هرگز خود را در مقابل اعمال خویش مسئول نشناسند. و اگر یزید به عنوان «ولیعهد» انتخاب می شود، به عنوان «قضاءٌ من قضاءاللّه» تعبیر گردد؛ همان گونه که معاویه به عبدالله بن عمر و عایشه چنین پاسخ داد. و نیز هنگامی که یزید، مسلم بن عقبه و لشکرش را برای غارت مدینه می فرستد، آنان شهر پیامبرخدا و سرزمین وحی را غارت کرده و مایه فخر و مباهات خود بدانند!

بازتاب فکر جبر

برای روشن شدن آثار شوم «فرهنگ جبر»، قسمتی از تاریخ به تصویر کشیده می شود:

1. یزید و فاجعه خونین کربلا؛ که بزرگ ترین مصیبت در جامعه بشری است.

2. یزید و غارت مدینه:

طبری می گوید: «چون مردم مدینه با عبدالله بن حنظله بن ابی عامر انصاری بیعت کردند، بر عثمان بن محمد و کسانی که از بنی امیه و نیز قرشیانی که هم

عقیده آنان بودند، تاختند و جمله را، که در حدود هزار نفر بودند، از مدینه بیرون راندند. مروان و جمعی از بنی امیه، نامه ای به یزید فرستادند و از او تقاضای کمک کردند. چون نامه به یزید رسید، به عمرو بن سعید پیام داد که با لشکریان روانه مدینه گردد. ولی او نپذیرفت.»(1) آنگاه قاصد نزد مسلم بن عقبه فرستاد.

بنا بر نقل یعقوبی: «مسلم در آن هنگام، در فلسطین می زیست و بیمار بود. او را نزد خود فراخواند و داستان نهضت شهر مدینه را برای او نقل کرد. مسلم گفت: ای امیر! مرا بر سر ایشان بفرست، به خدا سوگند! مدینه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را زیر و رو می کنم. یزید، او را به فرماندهی 000/5 نفر به مدینه فرستاد و او «واقعه حرّه» را آفرید.»(2)

طبری تعداد لشکریان مسلم را 000/20 نفر یاد کرده است. به هر روی، یزید برای بازدید سپاه آمد. شمشیری آویخته بود و یک کمان عربی به شانه داشت و شعری می خواند به این مضمون:

وقتی شب سر رفت، و قوم در وادی القراء فرود آمدند، ابوبکر را خبر کنید که 000/20 نفر از سالخورده و جوان توانی دید، که همگی مستنند...

فرماندهی سپاه، به عهده مسلم بن عقبه بود؛ یزید به او گفت: اگر حادثه ای برای تو رخ داد، حصین بن نمیر سکونی را بر سپاه جانشین کن. سپس به او چنین گفت: و چون غلبه یافتی، مدینه را سه روز به سپاهیان واگذار و هر مال و برده و سلاح و خوردنی که در آن هست، از آن سپاه تو باشد.(3)

مسلم بن عقبه با سپاه روان شد. چون مردم مدینه از آمدن او باخبر شدند، به

1- 1. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ج 5، ص 483 و 482.
2- 2. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج 2، ص 190 و 189.
3- 3. تاریخ طبری، ج 5، ص 484.

بنی امیه که آنجا بودند، تاختند و آنان را در خانه مروان زندانی کردند و گفتند: «دست از شما بر نمی داریم، تا سوگند یاد کنید که حادثه ای برای ما ایجاد نکنید و راه های نفوذ شهر را به دشمن اطلاع ندهید.» بنی امیه قسم یاد کردند و پیمان بستند که به آنان خیانت نکنند.

ریاست این قیام با عبدالله بن حنظله بود. به فرمان او، اطراف مدینه خندقی حفر شد. مسلم با لشکرش چون به کنار خندق آمد و خواست تا از کناره های آن خندق به درون شهر آید، نتوانست؛ ولی خیانت مروان و بنی امیه به او کمک کرد و توانست راه ورود به شهر را پیدا کرده و همراه 100 سوار، وارد مدینه گردد. و پس از او، لشکر به مدینه تاختند و کشتند و ویران کردند و کمتر کسی باقی ماند که کشته نشد و حریم حرم پیامبرخدا صلی الله علیه و آله وسلم را شکستند.(1) آنگاه مردم را در محلّه قبا جمع کرد، تا آنکه به عنوان بندگان یزید، با او بیعت کنند: «ثمّ أخذهم بالبیعه لیزید علی أنّهم عبید لیزید».(2)

مردی از قریش را آوردند و به او گفتند: بیعت کن که بنده یزید باشی. گفت: چنین بیعت نکنم. بلافاصله گردن او را زدند.

باری، از مردم مدینه تا توانستند، کشتند و خانه ها را ویران ساختند. و بعضی گفته اند: 6500 نفر در این حادثه کشته شد. ابی مخنف گفته: از اعیان قریش 700 نفر را کشتند. و طبری نگاشته: از قاریان مدینه 703 نفر را کشتند.(3)

3. آتش زدن کعبه

پس از غارت و کشتار مردم مدینه، مسلم بن عقبه به قصد جنگ با عبدالله بن

ص: 30

1- 1. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 190.
2- 2. عمده العیون صحاح الاخبار، ابن بطریق، ص 322.
3- 3. همان، ص 321، به نقل از تاریخ طبری.

زبیر از مدینه خارج شد و آهنگ مکّه کرد و چون به گردنه «مشلل» رسید، مرگ او فرارسید. او، حصین بن نمیر را فراخواند و به جانشینی خود برگزید و به او گفت: چون به مکّه رسیدی، مردانه جنگ کن. و سپس جان داد و به جهنّم واصل شد. او را به خاک سپردند، پس از دفن، کنیز یزید بن عبدالله بن زمعه آمد و او را از گور بیرون آورد و بر فراز سنگی قرار داد. مردم می آمدند و او را سنگسار می کردند. چون خبر به حصین بن نمیر، رسید بازگشت و او را دوباره دفن کرد و عده ای را نیز به قتل رساند.(1)

بعضی نوشته اند: «چون آن زن قبر آن سفّاک را شکافت، دید مار سیاهی دهن بازکرده و برگردن آن ملعون پیچیده شده است. ترسید، نزدیک نرفت؛ صبر کرد تا مار از او دور شد، آنگاه مرده آن سفّاک را بیرون آورده و آتش زد.»(2)

حصین بن نمیر با سپاهش وارد مکّه شد و در حرم با «ابن زبیر» آغاز جنگ کرد. جنگ سخت و خونینی میان دو لشکر برپا شد؛ شامیان منجنیق ها برافراشتند و کعبه را آتش باران کردند. افراد زیادی کشته شدند و کعبه آسیب دید. از سنگ و آتش، فضای مکّه تیره و تاریک شد. آتش به پرده کعبه افتاد، سقف خانه خدا و دو شاخ باقی مانده از «قربانی اسماعیل» بسوخت، صاعقه ای از آسمان فرود آمد و یازده نفر از خدمه منجنیق ها را هلاک کرد.»(3)

هر زمان که دو سپاه رو به رو می شدند، عبدالله بن عمیر لیثی (قاضی عبدالله بن زبیر) بر بام کعبه می ایستاد و با صدای بلند، فریاد می زد: «ای مردم شام! این شهر، حرم خداست که در جاهلیت نیز مورد احترام بود، و پناهگاه حیوانات و

1- 1. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 191.
2- 2. قلائد النحور، در وقایع ایام و شهور «محرم و صفر»، شیخ ذبیح الله محلاتی، ص 326 و 327.
3- 3. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 191؛ قلائد النحور، ص 328.

پرندگان است. از خدا بترسید و حرمت این شهر را پاس بدارید.» ولی شامیان فریاد می زدند: اطاعت، اطاعت، حمله، حمله.

یعقوبی، آتش سوزی کعبه را به سال 63 هجری نوشته است.(1) ولی طبری چنین می نگارد:

چون سه روز از ربیع الاوّل سال شصت و چهارم گذشت، خانه را با منجنیق ها زدند و به آتش کشیدند. و رجزی به این مضمون می خواندند: «منجنیقی چون قوچی کف به لب آورده که با آن، چوب های این مسجد را می زنیم!»(2)

پس از یزید، بنی مروان نیز چون فراعنه مصر، پایه های تاج و تخت خویش را بر زر و زور و خون نهادند و با استفاده از فرهنگ جبر، فاجعه ها آفریده و تلخنامه تدوین نمودند.

عبدالملک بن مروان است که خود می گوید: «پیش از رسیدن به حکومت، از کشتن مورچه ای در رنج بودم»؛ ولی جنایتش چنان اوج گرفت که در پاسخ زُهَری، که از او پرسید: شنیده ام که شرب خمر می کنی؟ گفت: «آری، خون هم می آشامم.» او در سراسر کشور پهناور اسلام، حمّامی از خون جاری ساخته بود. والیان ستمگر و خون آشامی چون: حَجّاج در عراق، مهلب بن ابی صفره در خراسان، هشام بن اسماعیل در مدینه، عبدالله بن عبدالملک در مصر، موسی بن نصیر در مغرب، محمد بن یوسف در یمن و محمد بن مروان در جزیره، مجریان فرمان خونین او بودند.

1- 1. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 192.
2- 2. تاریخ طبری، ج 5، ص 498.

حجّاج و خراب کردن مکّه

چون عبدالملک بن مروان «مصعب بن زبیر» را کشت، مردم را برای بیرون رفتن و جنگ با «عبدالله بن زبیر» فراخواند.(1)

حجاج بن یوسف ثقفی، نزد او برخاست و گفت: «ای امیر! مرا به جنگ او بفرست، چون در خواب دیدم که او را سر بریدم و بر سینه او نشستم و او را پوست کندم.»(2)

عبدالملک گفت: تو را می فرستم. و آنگاه او را با بیست هزار از مردم شام و غیر آنان، راهی مکّه کرد. حجّاج به مکه رسید، نبردی سخت کرد. عبدالله به خانه خدا (کعبه) پناه برد، پس حجّاج منجنیق ها را برافراشت و کعبه را سنگ باران و آتش باران کرد.(3)

یوسف بن ماهک می گوید: منجنیق را دیدم که به کار بود و آسمان بغرّید و برق زد، صدای رعد و برق از صدای سنگ ها بیشتر شد، مردم شام ترسیدند و از جنگ خودداری کردند. و خود، سنگ در منجنیق ها نهاد و پرتاب کرد.

باری، صبح گاهان صاعقه ها پیاپی آمد و دوازده نفر از لشکریان حجّاج را هلاک کرد. حجّاج جنگ را ادامه داد و با منجنیق «کعبه» را سنگ باران کرد، تا آن که خانه را ویران ساخت.(4)

این بود ورقی از تلخنامه ای که «خاندان اموی» در سایه فرهنگ شوم «جبر»، برای اسلام آفریدند!

و نیز از عوامل سیاسی و منفی در علم کلام، می توان مسئله «حدوث و قِدَم

1- 1. همان، ص 499.
2- 2. تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 213.
3- 3. همان.
4- 4. تاریخ طبری، ج 6، ص 189.

قرآن» را نام برد که در قرن دوم پدید آمد. یکی از مسائل فاجعه آفرین جامعه اسلامی شد. چه خون ها ریخته شد و چه انسان ها کشته شدند که عصری را به عنوان عصر محنت و بدعت و فتنه مشهور ساخت. این گونه مسائل «بُعد سیاسی» داشته و طرح بسیاری از آنها ریشه خارجی داشت تا بدین طریق، مسلمانان گرفتار اختلافات درونی شوند و حکّام، فارغ از خطر احتمالی جامعه اسلامی به ظلم و عشرت، مشغول و مسرور باشند.

چرا به این دانش، «علم کلام» می گویند؟

برای شهرت و نام گذاری این دانش به «علم کلام»، وجوه مختلفی ذکر شده است. و اینک بعضی از آن تعابیر:

* برخی می گویند: علّت نام گذاری آن است که در این علم، از کلام خدا (قرآن) بحث می گردد و این که آیا کلام خداوند، قدیم است یا حادث؟

البته «قرآن» کلام خداست و در آیاتی به این معنی، اشاره شده است؛ از جمله:

«وَ اِنْ اَحَدٌ مِنَ المشركينَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْهُ حَتّى یَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ»(1)؛ «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلنَا بَعضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّه»(2)؛ «وَ كَلَّمَ اللّهُ مُوسى تَكْليماً»(3)؛ و نیز یکی از صفات خداوند، «متکلّم» است. اما اساس این بحث که: قرآن، قدیم است یا حادث؟ _ و مدت زمانی، یکی از مسائل حادّ مردم و علما بود و موجب خونریزی ها و کشتن افراد زیادی گردید و عصری را به «عصر محنت» ملقّب ساخت _ این بوده است که به دنبال فتوحات درخشنده اسلام، ویران شدن کاخ

1- 1. توبه / 6.
2- 2. بقره / 253.
3- 3. نساء / 164.

اکاسره و فتح بخش بزرگی از کشور روم که در آن زمان، مردم پیرو آئین مسیح علیه السلام بودند، عوامل بیرونی و نفوذی این زمزمه را ساز کردند که: «قرآن» کلام خداست و «مسیح» هم کلمه خداست «وَ کَلِمَتُهُ القیها اِلی مَریمَ»(1)؛ «أَنَّ اللّهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحیی مُصَدِّقاً بِکَلِمَهٍ مِنَ اللّهِ»(2). بنابراین، «کلام خدا» ازلی است. و این سخن، موجب بروز اختلاف بزرگی شد که مدّت ها ادامه داشت. (شرح این مطلب در مبحث «خلق القرآن» خواهد آمد).

* عدّه ای گفته اند: وجه تسمیّه آن به کلام، این است که قدرتِ صاحب این دانش را در سخن و استدلال، فزونی می دهد.

برخی می گویند: از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علمای این فنّ این بود که در کتب خود با تعبیر «الکلام فی کذا والکلام فی کذا» آغاز می کردند.

* بعضی گفته اند: از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد.(3)

برخی دیگر می گویند: واژه «کلام» در زبان عربی به معنای سخن است و اصطلاحاً شرح اصول لایتغیّر الهیّات که در لاهوت مسیحیّت «کلمه»؛ یعنی «لوگوس» Logos که به معنای سخن خداوند سبحان است.(4)

این تعبیر با آن معنا و بیانی که در آغاز بحث به آن اشاره شد، یکی است.

* بعضی از محقّقان ریشه آن را کاملاً لغوی می دانند. در کتاب فلسفه علم کلام چنین آمده است:

«اصطلاح کلام _ که به معنای سخن است _ در ترجمه های عربی آثار فلسفی

ص: 35

1- 1. همان / 171.
2- 2. آل عمران / 39.
3- 3. آشنائی با علوم اسلامی (کلام _ عرفان) مرتضی مطهری، ص 18 و 17.

4- 4. سیر کلام در فرق اسلام، محمد جواد مشکور، ص 1.

یونانی، به عنوان معادل عربی لفظ یونانی لوگوس Logos است که دارای معانی مختلف است از جمله: کلمه، عقل و دلیل.

و در ترجمه های کتب یونانی به عربی، دانشمندان علوم طبیعی به اصحاب الکلام الطّبیعی ترجمه شده است و گاهی به عنوان المتکلّمون فی الطّبیعیّات آمده است. به همین گونه اصطلاح یونانی برای علمای الهیات یا تئولوژی (Theologg) اصحاب الکلام الالهی گویند یا المتکلّمون فی الالهیّات.»(1)

احتمالاً تحت تأثیر همین ترجمه های از یونانی به عربی، لغات کلام و متکلّم نیز توسط نویسندگان و مصنّفان قدیم عربی زبان به همین معنی به کار برده شده است؛ مثلاً یحیی بن عدّی، از متکلّمون مسیحی سخن گفته است.(2)

* شهرستانی(3) از کلام انباذقلس، و کلام ارسطو(4)، (وکلام مسیحیان درباره اتّحاد کلمه با جسد در تجسّد) سخن گفته است.(5)

بنابراین، اطلاق کلام بر این دانش ریشه لغوی دارد.

ابن خلدون، در مقدّمه، در توضیح این امر می کوشد که: چرا اشعری، نظام خود را به نام «کلام» نامیده بوده است...؟ او چنین می نویسد:

«مجموع نظام اشعری، یا از آن جهت به نام علم کلام خوانده شد که در آن مناظره و گفت و شنود درباره بدعت ها صورت می گیرد که این سخن و کلام محض است، و یا از آن جهت که اختراع و پرداختن به آن نتیجه ای از وجود اختلاف درباره کلام نفسانی است.»

1- 1. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام، ص 1.
2- 2. همان.
3- 3. الملل و النّحل، عبدالکریم شهرستانی، ج 2، ص 384.
4- 4. همان، ص 420 _ 363.
5- 5. همان.

* برخی دیگر می نویسند: پیش از پیدایش علم کلام، از معرفت کلّی و اعتقادات عالیه درباره توحید و نبوّت و معاد، تعبیر به «فقه اکبر» می نمودند. ابوحنیفه، کتاب خود را درباره عقائد عالیه «الفقه الاکبر» نامیده است.

* شهرستانی می نویسد: بزرگان معتزله، کتاب های فلاسفه را مطالعه کرده و علم تازه ای به نام «کلام در اسلام» ایجاد کردند تا بدان وسیله، به ردّ شبهات مخالفان بپردازند.

* بعضی گفته اند: چون این علم به کلام و گفت و گو بنا نهاده شده است و به عمل توجّهی ندارد، از این جهت آن را کلام گویند.(1)

* و نیز گفته اند: چون اساس این علم بر استدلالات عقلی بوده و شباهت بسیاری به منطق داشت، از این جهتْ منطق دین را در مقابل منطق فلسفه، کلام گفتند.

این بیان با معنای لغوی لوگوس (Logos) که به کلمه، عقل و دلیل، ترجمه شده است، مناسبت دارد.(2)

با توجّه به اقوال و علل فوق، چه بسا وسعت معنای «کلمه و کلام» سبب این نام گذاری ها بوده است. زیرا در قرآن به همه چیز، «کلمه» اطلاق شده و این، در آیاتی مشهود است؛ به عنوان نمونه: «وَ لَوْ أَنَّ ما فِی اْلأَرْضِ مِنْ شَجَرَهٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ یَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَهُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کَلِماتُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ عَزیزٌ حَکیمٌ».(3)

شایان توجّه این که: امام خمینی قدس سره در «شرح دعای سحر» پیرامون معنای «کلمات»، بیان دقیق و عمیقی دارند و مفسّران در تفاسیر خود، در پرتو این واژه،

1- 1. سیر کلام در فرق اسلامی، ص 4 و 3.
2- 2. همان.
3- 3. لقمان / 27.

مفاهیم بلندی را ارائه کرده اند.

* برخی دیگر، اطلاق کلام را از باب «جَرْحُ اللّسان» می دانند؛ زیرا متکلّمین در آغاز با کلام خود، سخن مخالف خود را مورد طعن و قدح قرار می دادند.

و کلمته، جرحته جراحه... قال الشّاعر: والکلام الاصیل کَأَرْعَبِ الْکَلِم و جرح اللّسان کجرح الیه.(1)

جراحات السّنان لها التیام ولایلتام ماجرح اللّسان

بنابراین، اطلاق کلام بر این دانش بازهم ریشه لغوی دارد و رمز اطلاق و نام گذاری، برخورد خشن و تند فرقه ها با یکدیگر بوده است. با تمام این وجوه، احتمال قوی، همان احتمال اوّل است.

علل تفرّق مسلمانان

«دانش کلام» ارتباط مستقیمی با شکل گیری فرقه ها و مکاتب گوناگون دارد؛ به عبارت دیگر، فرقه های مختلف اسلامی در بسط و گسترش این دانش مؤثر بوده اند. زیرا هر فرقه ای اصول و مبانی خود را با این علم، می تواند مبرهن نماید؛ از این رو، نیم نگاهی به فرقه های اسلامی و انگیزه و علل پیدایش تفرقه، بعد پژوهشی این نوشتار را کامل می کند.

آنچه مسلّم به نظر می رسد، این است که بعد از رحلت جانگداز نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله وسلم (2) آتش اختلاف و تفرقه در میان مسلمانان شعله ور شد و از آن، ابر سیاهی بر آسمان بلند اسلام ظاهر شد و از این ابر، رگبار اندوه و مصیبت بر سر

1- 1. معجم مفردات الفاظ القرآن، ص 457، واژه «کلم».
2- 2. فروغ ابدیت، ج 2، ص 870.

مسلمانان بارید. رود خونی جاری شد که هنوز هم جاری است و وقایع تلخ تاریخی، گواه این مطلب است. به راستی به دنبال غروب آفتاب نبوّت، چه شفق های سرخی بر آفاق سرزمین اسلامی ظاهر شد و از ظلمت غاسق، چه تاریکی ها پدید آمد؟! آیه الله جعفر سبحانی می نویسد:

لا شکّ انّ المسلمین قد اختلفوا بعد لحوق النّبیّ الأکرم بالرّفیق الأعلی، الی فرق مختلفه.(1)

آنگاه ایشان به فرق بزرگ اسلامی اشاره می کند می نویسد:

فانّ کبار الفرق الاسلامیّه لاتتجاوز الأربع، الاوّل: القدریّه (المعتزله)، الثانی: الصّفاتیّه (اهل الحدیث والاشاعره)، الثّالث: الخوارج، الرّابع: الشّیعه.(2)

و مثل همین مطلب را، شهرستانی در «الملل والنّحل» می آورد و گوئی مصدر و مدرک مطلب فوق، کتاب شهرستانی می باشد!

البته این فرق بزرگ اسلامی، به فرقه های کوچک تری تقسیم می گردند. ابوالحسن اشعری، فرق بزرگ را به ده فرقه معرّفی و تقسیم می کند:

اختلف المسلمون عشره اصناف: الشّیع والخوارج والمرجئه والمعتزله و الجهمیّه والضّراریّه و الحسنیّه والبکریّه والعامّه و اصحاب الحدیث و الکلابیّه(3)_(4).

وی پس از ذکر این ده فرقه، انشعابات این فرق را نیز بیان می کند.

حدیثی از طریق شیعه و اهل سنّت نقل شده، مبنی بر پیشگویی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به این که: یهود و نصارا به 71 و72 گروه تقسیم شدند و مسلمانان به 73 فرقه تقسیم

1- 1. ابحاث فی «الملل والنحل»، ج 1، ص 234.
2- 2. همان، ص 18.
3- 3. مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین، علی ابن اسماعیل اشعری، ج 1، ص 65.
4- 4. پیروان و اصحاب عبداللّه بن کلاب القطّان.

می شوند.

البته روایت، هم از نظر سند و هم دلالت، مورد مناقشه است. و امّا روایت و سند آن، بر اساس برخی از منابع اهل سنّت:

1. روی ابوداود فی کتاب السّنه عن ابی هریره قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : افترقت الیهود علی احدی او ثنتین و سبعین فرقه و تفرّقت النّصاری علی احدی او ثنتین و سبعین فرقه و تفترق امّتی علی ثلاث و سبعین فرقه.(1)

2. روی التّرمذی فی باب ماجاء فی افتراق هذه الامّه، مثله عن ابی هریره و روی عن عبداللّه ابن عمر قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : لیأتینّ علی امّتی ما أتی علی بنی اسرائیل النّعل بالنّعل... و انّ بنی اسرائیل تفرّقت علی ثنتین و سبعین ملّه و تفترق امّتی علی ثلاث و سبعین ملّه، کلّهم فی النّار الاّ ملّه واحده. قالوا: و من هی یا رسول اللّه؟! قال: ما أنا علیه و اصحابی.(2)

3. روی ابن ماجه فی باب افتراق الامم، عن ابی هریره قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : تفرّقت الیهود علی احدی و سبعین فرقه و تفترق امّتی علی ثلاث و سبعین فرقه.(3)

4. و روی احمد ابن حنبل، عن ابی هریره، مثله.(4)

و از طریق شیعه نیز در خصال چنین آمده است:

حدّثنا ابواحمد محمد ابن جعفر البندار الشّافعی بفرغانه، قال: حدّثنا مجاهد ابن اعین، قال حدّثنا محمد ابن الفضل، قال حدّثنا ابن لهیعه، عن سعید ابن

1- 1. سنن ابی داود، ابوداود، ج 2، ص 5 _ 3، کتاب السّنّه.
2- 2. الجامع الصحیح، و هو سنن التّرمذی، ابی عیسی محمد ابن عیسی ابن سوره، ج 5، ص 25 و 26، کتاب الایمان، باب 18.
3- 3. سنن ابن ماجه، ابی عبدالله محمد ابن یزید القزوینی، ج 2، ص 1321، ح 3991.
4- 4. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 25.

ابی هلال، عن انس ابن مالک قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : انّ بنی اسرائیل تفرّقت علی عیسی احدی و سبعین فرقه فهلک سبعون فرقه و تخلّص فرقه، و انّ امّتی ستفرق علی اثنتین و سبعین فرقه یهلک احدی و سبعون و تخلّص فرقه. قالوا: یا رسول اللّه! من تلک الفرقه؟ قال: الجماعه، الجماعه، الجماعه.(1)

و اما سند دیگر حدیث، عبارت است از:

حدّثنا احمد ابن محمد ابن الهیثم العجلی قال حدّثنا ابوالعباس احمد ابن یحیی ابن زکریّا القطّان قال حدّثنا بکر ابن عبدالله ابن حبیب قال حدّثنا تمیم ابن بهلول قال حدّثنا ابومعاویه، عن سلیمان ابن مهران، عن جعفر ابن محمد، عن ابیه، عن جدّه، عن ابیه الحسین ابن علی علیه السلام ، عن ابیه علی ابن ابیطالب علیه السلام قال: سمعت رسول اللّه یقول...(2)

مفهوم مشترک همه نقلها، آن است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم خبر می دهد که: امت حضرت موسی علیه السلام 71 فرقه و حضرت عیسی علیه السلام 72 فرقه شدند و فقط یک فرقه آنها نجات یافت و مسلمانان نیز به 72 (73) گروه تقسیم خواهند شد و فقط یک فرقه نجات خواهد یافت و مابقی هلاک می شوند.

سند دو طریقی که در خصال آمده، ضعیف و غیر معتبر است. و نیز عموم طرق اهل سنّت، ضعیف و غیر قابل اعتماد می باشد.

استاد سبحانی می گوید: و یکفینا فی ذالک ما کتبه الشّیخ محمد زاهد الکوثری قال ما حاصله: یقول الحاکم فی المستدرک بعد أن أخرج الحدیث: هذا صحیح من شرط مسلم و لکن یستدرک علیه الذّهبی بأنّ فی سنده محمد ابن عمرو و لایحتجّ

1- 1. الخصال، شیخ صدوق، ج 2، ص 585، ابواب السّبعین و مافوقه، ح 11 و 10.
2- 2. همان.

به منفرداً.(1)

پس، سند حدیث با وجود محمد بن عمرو، قابل اعتماد نیست. در بعضی از اسناد، عبدالرحمن بن زیاد بن انعم است و آن هم ضعیف است و در بعضی، کثیر بن عبدالله و در سند دیگر، عباد بن یوسف و ولید بن مسلم، و تمام این افراد ضعیف هستند و برخی مجهول الهویّه.

«ابن حزم»، پیشوای مکتب ظاهری، صحّت حدیث را نفی می کند و می گوید: حدیث «افتراق امّت» و حدیث «مرجئه و قدریّه، مجوس این امت هستند»، ضعیف می باشند.

عبارت ابن حزم پس از نقل دو روایت، این است:

«ثمّ قال: هذان الحدیثان لایصحّان اصلاً من طریق الاسناد و ماکان هکذا فلیس حجّه عند من یقول بخبر الواحد فکیف من لایقول به(2)؛ طرق حدیث، صحیح نیست و خبری که چنین باشد، حجّت نیست حتی نزد آنان که خبر واحد را حجّت می دانند چه رسد نزد آنان که حجّیت خبر واحد را منکرند.»

و حدیث از نظر سند _ چه طریق شیعه و چه اهل سنّت _ قابل اعتماد نیست. و از نظر دلالت هم مخدوش است؛ زیرا چنین امری واقع نشده است و امت اسلام به هفتاد و دو فرقه تقسیم نشده اند.

غیر انّ المشکله عند ذالک هو عدم بلوغ الفرق الاسلامیّه هذا العدد.(3)

به هر روی، مشکل حدیث آن است که از نظر «وقوع خارجی» چنین چیزی رخ نداده و هرگز امت اسلام به 72 یا 73 فرقه تقسیم نشده اند. اگرچه بعضی،

1- 1. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 17.
2- 2. الفصل فی الملل والاهواء والنّحل، ابی محمدعلی ابن احمد ابن حزم الظاهری، ج 3، ص 248.
3- 3. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 18.

چون: «شهرستانی» کوشیده اند تا فرقه های مسلمانان را به (72) برسانند.

و ان اصرّ الشّهرستانی علی تصحیح البلوغ لهذا الحدیث قال: ثمّ یترکّب بعض ها مع بعض و یتشعّب عن کلّ فرقه اصناف فتصل الی ثلاث و سبعین فرقه.(1)

باری، وجود فرقه های مختلف در اسلام، ثابت و غیر قابل انکار است؛ امّا علت این تفرقه چیست؟

شهرستانی در این رابطه، مطلب بسیار ظریف و لطیفی دارد. او پیدایش فرقه ها و نیز سرچشمه همه اختلافات در مکاتب را، همان جریانی تعریف می کند که در ابتدا، پرچمدار مبارزه با آن مکتب بوده است:

«انّ شبهات امّته فی آخر زمانه ناشئه من شبهات خصماء اوّل زمانه.»(2)

سر چشمه شبهات و اختلافات در هر مکتب و دین، همان جریانی است که در آغاز با آن مکتب مخالفت می کند و پس از شکست، چهره خود را در پس پرده نفاق مستور می سازد و به مبارزه خود ادامه می دهد.

سپس می نویسد: «اگرچه این جریان در اُمم گذشته به خاطر بُعد زمان بر ما مخفی است، امّا فلم یخف فی هذه الامّه انّ شبهاتها کلّها من شبهات منافقی زمن النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم اذ لم یرضوا بحکمه فیما کان یأمر و ینهی...»

آنگاه شهرستانی در ضمن ده مورد، اساس «فرقه گرایی در اسلام» را ذکر می کند:

الف) اعتبر حدیث ذی الخویصره التّمیمی (مرقوص ابن زهیر) شهد مع علیّ فی صفّین و من اشدّ هم علی علیّ علیه السلام قتل سنه 37.(اسدالغابه، ج 1، ص 39). اذ

ص: 43

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 49.
2- 2. همان، ص 28.

قال: اعدل يا محمد! فانّک لم تعدل. حتّی قال (ص): ان لم اعدل فمن یعدل؟!(1)

ب) جریان جیش اسامه، حیث قال: جهّزوا جیش اسامه لعن اللّه من تخلّف عنها. فقال قوم: یجب علینا امتثال امره. و قال قوم: اشتدّت مرض النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم فلا تسع قلوبنا لمفارقته.(2)

ج) جریان ارتحال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم و انکار عمر، قال عمر: من قال انّ محمّد مات قتلته بسیفی هذا و انّما رفع الی السّماء کما رفع عیسی ابن مریم علیهاالسلام . و قال ابوبکر ابن قحافه: من کان یعبد محمّداً فانّ محمّداً قد مات و من کان یعبد ربّ محمّدٍ فانّه حیّ لایموت.(3)

د) موضع دفن رسول اسلام، اراد اهل مکّه من المهاجرین ردّه الی مکّه و اراد اهل المدینه من الانصار دفنه بالمدینه.(4)

ه.) شعله ویرانگر اختلاف آنکه: واعظم الخلاف بین الامّه، خلاف الامّه اذ ما سلّ سیف فی الاسلام علی قاعده دینیّه مثل ما سلّ علی الامامه فی کلّ زمان.(5)

ابوالحسن اشعری نیز به جریان «اختلاف امامت» اشاره می کند و می گوید:

«واوّل ما حدث من الاختلاف بین المسلمین بعد نبیّهم اختلافهم فی الامامه؛(6) اوّلین امری بود که موجب اختلاف بین مسلمانان شد.»

و) حرمت یا وجوب جنگ با کسانی که از پرداخت «زکات» خودداری

1- 1. همان.
2- 2. همان، ص 30.
3- 3. همان، ص 31.
4- 4. همان.
5- 5. همان.
6- 6. مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین، ج 1، ص 39.

می کردند.

ز) داستان «فدک» و مخالفت ابوبکر با این موضوع و غصب فدک.

ح) شورای منتخب عمر(1).

ط) مخالفت طلحه و زبیر با علی علیه السلام : الخلاف العاشر فی زمان امیرالمؤمنین علیه السلام بعد الاتّفاق علیه و عقد البیعه له، فاوّل خروج خروج طلحه و زبیر الی مکّه؛(2) با آنکه طلحه و زبیر با امیرمؤمنان علی علیه السلام بیعت کرده بودند، اما بیعت را شکستند و علیه او طغیان کردند.»

سپس شهرستانی می نویسد: اما «اختلاف در اصول»، در اواخر قرن اوّل پدید آمد، معبد جهنی و غیلان و یونس الاسواری این بدعت را پدید آوردند.(3)

جای تعجب است که شهرستانی خودش در بیان اختلاف اوّل گفت که: فکر جبر و اختیار، میراث زمان جاهلیّت بود و قرآن از زبان منافقین نقل می کند: واعتبر حال طائفه اخری من المنافقین یوم احد اذا قالوا: «هل لنا من الامر من شی ء»،«...، لَوكانُوا عِنْدَنا مَا مَاتُوا وَ مَاقُتِلُوا»(4) فهل ذالک الاّ تصریح بالقدر؟(5)

این آیات که از زبان منافقان سخن می گوید، صراحت دارد به قدر (اختیار)، ولی شهرستانی در این مقام می گوید: «قدر، بدعتی بود که معبد جهنی و غیلان و یونس در اواخر قرن اوّل پدید آوردند.»

استاد جعفر سبحانی پس از ذکر داستان ذوالخویصره _ که در تقسیم غنائم به رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم اعتراض کرد و گفت: اعدل. _ می گوید: و لوکان الشّهرستانی سنی قصّه الحدیبیّه... هذا هو عمر ابن الخطّاب فانّه بعد ما تقرر الصّلح بین الفریقین علی الشّروط الخاصّه و قد ادرکته الحمیّه.(6)

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 33.
2- 2. همان.

3- 3. همان، ص 40.
4- 4. آل عمران / 156 _ 154.
5- 5. «الملل والنحل»، ج 1، ص 29.
6- 6. همان، ص 31 به نقل از: السیره النّبویّه، ابن هشام، ج 3، ص 317.

و نیز مثل این که شهرستانی غافل شده است از جدال و برخوردی که بین پیامبر و بعضی از صحابه رخ داد در واقعه متعه الحجّ.

وکان الشّهرستانی غفل ایضاً عن الجدال الشّدید بین النّبیّ و بعض اصحابه فی متعه الحجّ. قال القرطبی: لاخلاف بین العلماء انّ التّمتّع المراد بقوله تعالی: «فمن تمتّع بالعمره الی الحجّ فما استیسر من الهدی» هو الاعتماد فی اشهر الحجّ و هذا ماکرهه عمر و بعض اتباعه.(1)

و برای این گونه مخالفت ها و اعترافات، نظائر زیادی است که در تاریخ موجود است، نسبت به رجل مذکور و افراد دیگر. مسلّماً افرادی در مقابل رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم جبهه می گرفتند مانند عبدالله بن اُبیّ و سیصد نفر هم قبیله هایش (اوس) که از شرکت در جنگ اُحد خودداری کردند، به بهانه اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از ایده و نظر جوانان پیروی کرد.(2)

و همین طور جریان «مسجد ضرار» که می توان آن را اوّلین تفرقه تشکیلاتی دانست و قرآن نیز آن حادثه را عامل پراکندگی بیان می کند: «وَ الَّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرارًا وَ کُفْرًا وَ تَفْریقًا بَیْنَ الْمُؤْمِنینَ وَ إِرْصادًا لِمَنْ حارَبَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ الْحُسْنی وَ اللّهُ یَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَکاذِبُونَ»(3)

آتش افروز این حادثه، «ابوعامر» بود که در جنگ اُحد، لباس رزم علیه اسلام پوشید و آن گونه که ابن هشام می نویسد: جنگ به وسیله او آغاز شد.(4)

این شخص در یکی از نامه های خود به دوستانش چنین نوشت: در دهکده قُبا، مسجدی در برابر مسجد مسلمانان بسازید و در مواقع نماز در آنجا گرد آئید

1- 1. همان.
2- 2. فروغ ابدیت، ج 2، ص 454.
3- 3. توبه / 107.
4- 4. السیره النبویه، ج 3، ص 71.

و به بهانه اداء فریضه، پیرامون موضوعات مربوط به اسلام و مسلمانان و نحوه اجرای نقشه های حزبی و سیاسی، به بحث و گفتگو بپردازید.(1)

البته پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بر توطئه منافقان آگاه بود و در موقع مناسب تصمیم خود را گرفت. به هر روی، می توان سال نهم هجری را، آغاز اختلافات و تفرقه افکنی تشکیلاتی دانست. مظهر این جریان در جنگ تبوک و حوادث آن بود. داستان مسجد ضرار، جانشین کردن رسول معظّم اسلام صلی الله علیه و آله وسلم امیرمؤمنان علی علیه السلام را در مدینه _ به خاطر خنثی کردن توطئه منافقان _ و جریان ترور رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم هنگام مراجعت از جنگ، همه گواهان این مدّعا هستند.

آیه الله جعفر سبحانی عوامل مهمّ تفرقه را، سه عامل بر می شمارد:

1. حزب گرایی و تعصّبات قومی.

2. کج اندیشی و تعبیر نادرست از حقایق دینی (تفسیر به رأی).

3. منع از نوشتن احادیث و روایات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم .

ولکن نشیر فی هذه العجاله الی العوامل الرّئیسه فی تکون الفِرَق و نشوئها فی المجتمع الاسلامی و هی امورٌ:

1. الاتّجاهات الحزبیّه والتّعصّبات القبیله.

2. سوء الفهم و اعوجاجه فی تحدید الحقائق الدّینیّه.

3. المنع عن کتابه حدیث رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم .(2)

گذشته از این سه عامل، می توان عنصر «انسان» را نیز در پیدایش اختلافات مؤثر دانست. انسان، موجودی با ابعاد و گرایش های گوناگون است، بدین شرح:

طبیعت انسان، طبیعتی چند بُعدی است؛ این موجود، معجزه آفرینش است؛

1- 1. فروغ ابدیت، ج 2، ص 792.
2- 2. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 39.

قاب و قوسین وجود مجرّد و مادّی و مشرق النّور صفات حق است؛ موجودی بزرگ است. از این رو، در طبیعت او آفاق مختلفی وجود دارد. و شاکله او، از نطفه أمشاج است.

«إِنّا خَلَقْنَا ٱلْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ فَجَعَلْناهُ سَمیعًا بَصیرًا»(1)

علاّمه طباطبایی می گوید: «وَأَمْشاجٍ، جمع مشیجٍ او المشج بضمّتین او بفتح فکسر، بمعنی المختلط الممتزج و وصفت بها النّطفه باعتبار اجزائها المختلفه».(2)

در نهج البلاغه پیرامون خلقت آدم علیه السلام چنین آمده است: «ثُمّ جَمَعَ سُبحانهُ مِنْ حَزنِ الأرضِ وَ سَهْلِها وَ عَذْبِها وَ سَبَخِها»(3)

بنابراین، جوهره و شاکله انسان، ذات ابعاد است و چون می دانیم «قل کلّ یعمل علی شاکلته»(4) پس، روند حرکت و کمال در انسان مختلف می باشد و خورشید جان انسان، ذو مشارق می گردد و اختلافی چون اختلاف فصول پدید می آید.

ترسیم دو سیما برای انسان در قرآن کریم، بیانگر این حقیقت است که:

الف) او چهره عرشی و آسمانی دارد؛ زیرا خلیفه خدا در زمین است. مشرق النّور صفات حق است، بلکه مُظهر گنج مخفی خداست. خلقت او، موجب تبارک است و برقامت او، لباس احسن است.

ب) و چهره ای زشت و تاریک دارد؛ زیرا موجودی خاسر است «ان الانسان لفی خسر»، مغرور است «ماغرّک بربّک الکریم»، طاغوت است «انّ الانسان لیطغی»، هَلُوع و مَنُوع است، موجودی ضعیف، ظلوم و جهول است.

1- 1. انسان / 2.
2- 2. المیزان، ج 20، ص 121.
3- 3. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه 1، بند 25.
4- 4. اسراء / 84.

این ترسیم دو گونه، اثبات می کند که زمینه های روحی افراد، مختلف است؛ یعنی خلقت انسان اطوار است و آفاق وجودی اش مختلف. لذا نور وحی و انقلاب عظیم فرهنگی اسلام در زمینه های مختلف، با انعکاسی متفاوتْ منعکس می گردد.

به تعبیر دیگر: «کوثر نور وحی» از آبشار رحمت حق جاری شد و در بوستان قلب و روح انسان شکوفه های فضیلت و کرامت پرورید «اِلَیهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصّالِحُ یَرْفَعُهُ» ارواح پاک را بالا برد و موجب هدایت برای متقین شد. اما آنان که روحشان چون بیابانی خشک و شوره زار بود، نه تنها با طراوت نشد بلکه موجب پیدایش خس و خاشاک گردید. خلاصه آن که «نور وحی» بسانِ نور طبیعی با انعکاس مختلف همراه بوده و این (نگرش و گزینش متفاوت انسان ها) سبب پیدایش حالات گوناگون و ایده های مختلف شد و زمینه برای «پیدایش فرق و ملل» فراهم گردید.

ص: 49

فصل دوم

«قدریّه» کیانند؟

به گفته استاد سبحانی: «فقه الحدیث یقتضی أن نقول: انّ المراد من القدریّه هم مثبتوها لانفاتها بقرینه تشبیهم بالمجوس؛(1) فهم و فقه حدیث، این معنا را افاده

1- 5. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 106.

می کند که بگوییم منظور از «قدریّه»، اثبات کنندگان قدرند (جبری ها) نه آنان که نفی قدر می کنند. زیرا آنها به مجوس تشبیه شده اند.»

مگر مجوس چه می گویند و چه عقیده ای دارند که شباهت به آنان دلالت می کند که منظور از قدریّه، مثبتین قدرند؟ استاد در توضیح این مطلب، چنین می نویسد:

فانّ المجوس معروفه بالثّنویّه و انّ خالق الخیر غیر خالق الشّر، و مبدع النّور، غیر مبدع الظّلمه، و انّ هناک الهین قادرین فی ارض واحده یستقل کلّ فی مجاله الخاصّ حسب ما یناسب ذاته، و القائل بالقدر یحکم القدر علی افعاله سبحانه و افعال عباده، فکأنّ التّقدیر الهٌ قادر حاکم علی افعال اللّه و افعالهم، فاذا قدّر شیئاً و قضی لایمکن له نقض قضائه و قدره بل یجب علیهما أن یصیرا حسب ما قدر(1)؛ به درستی که مجوس به دو خالق معتقدند و می گویند: خالق خیر و خوبی غیر از خالق شرّ و بدی می باشد، نور را آفریننده خوبی ها می دانند و شرّ و پلیدی را مخلوق ظلمت. دو اِله و خدای مستقل که هر یک قلمرو خاصیّ دارند... و کسی که بر این باور است که تقدیر او، مسجّل و مسلّم از طرف مقدِّر است و او هیچ اراده و اختیاری ندارد، قدر بر او حاکم است. در واقع چنین اعتقاد دارد که «تقدیر»، اله و خدای حاکمی است که اعمال و رفتار او را رقم می زند، ایجاد می کند و پس از آنکه امری بر او تقدیر گردید، مجال نقض آن نیست، بلکه او طبق آنچه مقدّر است، گام بر می دارد.»

طبق این تقریر، مثبتین قدر (جبریّه)، مجوس امت اسلامی هستند نه آنان که نفی تقدیر می کنند. آیه الله سبحانی در این زمینه می گوید:

1- 1. همان.

«و امّا نُفاه القدر الّذین یقولون لاقدر و لاقضاءَ، بل لِلّه الحکم فی اوّله و آخره و انّ عباده مخیّرون فی اعمالهم و افعالهم، فهم أشبه بالموحّدین من القائلین بالقدر(1)؛ ولی آنان که نفی قدر می کنند، می گویند: قدر و حکمی نیست بلکه خداوند در آغاز و فرجام، حکم و ارزیابی می کند. این گروه، روش و منطقشان به یگانه پرستی شباهت بیشتری دارد تا به مجوس که دوگانه پرست هستند.»

البته ابومنصور ماتریدی در کتاب خود وجوهی را ذکر می کند تا اثبات کند که معتزله، هماهنگ با مجوس بوده و قدریّه، امت معتزله هستند.(2) اما بر اساس گفتار استاد سبحانی، معتزله «قدریّه» نیستند و بر فرض صحّت سند و توجیه دلالت، احادیث ذکر شده، شامل معتزله نمی شوند. ولی بر خلاف این مطلب، اشاعره و اهل حدیث کوشیده اند تا معتزله را به این صفت محکوم سازند و در این رابطه به این روایات استدلال کرده اند:

ابوداود فی سننه عن حذیفه الیمانی قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : «لکلّ امّه مجوس و مجوس هذه الامّه الّذین یقولون لاقدر(3)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «هر امّتی مجوسی دارد و مجوسیان امّت من، کسانی هستند که نفی تقدیر می کنند.» پس معتزله، مجوس هستند.

روی احمد فی مسنده عن ابن عمر عن النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم انّه قال: «لکل امّه مجوس و مجوس امّتی الّذین یقولون لاقدر، إن مرضوا فلاتعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم(4). این روایت نیز مفهومش چون روایت سابق است. زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

1- 1. همان، ص 107.
2- 2. التوحید، ابومنصور ماتریدی سمرقندی، ص 314.
3- 3. جامع الاصول من احادیث الرّسول، ج 10، ص 525.
4- 4. مسند، احمد ابن حنبل، ج 2، ص 86.

فرمودند: «مجوس امّت من منکرین قدر می باشند. اگر مریض شدند، از آنان عیادت نکنید و اگر مردند، در تشییع آنان حاضر نشوید.»

اهل حدیث و اشاعره برای اثبات نظریه خود روایت سومی را آورده اند که چنین است:

«روی التّرمذی و ابوداود عن نافع مولی ابن عمر: انّ رجلاً جاء ابن عمر فقال: انّ فلاناً یقرء علیک السّلام. فقال ابن عمر: بلّغنی انّه قد احدث التّکذیب بالقدر فان کان قد احدث، فلاتقرء منّی السّلام، فانّی سمعت رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم یقول: و یکون فی هذه الامّه (او فی امّتی) _ الشّک منه _ خسف و مسخ و ذالک بالمکذّبین بالقدر.»(1)

در این روایت، ابن عمر می گوید: شنیدم که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «در امت من «خسف و مسخ» واقع می گردد و این خسوف و مسخ بر منکران مسأله قدر واقع می گردد (یا به وسیله آنان واقع می شود.)»

استاد سبحانی در سند این دو حدیث، خدشه می کند و می گوید: در حدیث اوّل عمر، مولی غفره عن رجل من الانصار عن حذیفه می باشد. «والرّاوی والمرویّ مجهولان اذ فی اسناده عمر مولی غفره عن رجل من الانصار.»(2) و علاوه بر این، روایت دوم را عدم تحقّق خارجی خسف و مسخ، تضعیف می کند. زیرا قول به نفی «قدر» آمد، ولی «خسف و مسخ» منکران آن، محقّق نگردید.(3)

شهرستانی _ که در علم تاریخ ملل و نحل، سومین شخصیّت مذهب اشاعره می باشد(4) _ می گوید: «کبار فرق الاسلامیّه اربع: 1. القدریّه (المعتزله)، 2.

ص: 58

1- 1. جامع الاصول من احادیث الرّسول، ج 10، ص 527 و 526.
2- 2. الجرح والتعدیل، ج 3، ص 119.
3- 3. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 115.
4- 4. ابحاث فی«الملل والنّحل»، ج 2، ص 362.

الصّفاتیّه، 3. الخوارج، 4. الشّیعه.»[(1)] او، معتزله را از قدریّه جدا می داند. ولی ابوالحسن اشعری _ مؤسّس مذهب اشاعره _ می کوشد تا اثبات کند که قدریّه، همان معتزله هستند. او چنین می گوید: «زعمت القدریّه، یرید بها المعتزله و اسلافهم، انّا نستحقّ اسم القدر لانّا نقول انّ اللّه عزّوجلّ قدّرالشّرّ والکفر فمن یثبت القدر کان قدریّا دون من لم یثبته، ثمّ اجاب الأشعری عن هذا الاستدلال یقول: القدری من یثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّوجلّ و انّه یقدّر افعاله دون خالقه و کذالک هو فی اللّغه لانّ الصّائغ هو من زعم انّه یصوغ دون من یقول انّه یصاغ له، فلمّا کانت المعتزله تزعم انّهم یقدّرون اعمالهم و یفعلونها دون ربّهم، وجب أن یکونوا قدریّه و لم نکن نحن قدریّه لانّا لا نضف الاعمال الی انفسنا دون ربّنا و لم نقل: انّا نقدرها دونه.»

سپس بر تقریر اشعری اشکال می کند، بدین شرح: «انّ القضاء والقدر من الکلمات الوارده فی الکتاب والسّنه بکثره والفاعل فی الجمیع هواللّه سبحانه و تعالی لا الانسان، قال تعالی: «والّذی قدّر فهدی»[(2)]؛«انّا کلَّ شیی ء خلقناه بقدرٍ»[(3)]»[(4)]

استاد می گوید: چگونه اشعری قدر را وصف کسانی که نافین قدر هستند، قرار داد و حال آن که در آیات و روایات «فاعل قدر» خداوند بیان گردیده است و خداوند خود را مقدّر می داند نه انسان را !؟

بنابراین تقریر، وقتی کلمه قدریّه اطلاق می شود، منظور کسانی هستند که

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 15.
2- 2. اعلی / 2.
3- 3. قمر / 49.
4- 4. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 113 و 112.

معتقدند به «قضاء اللّه و قدره»، مانند اشاعره نه آنان که تقدیر امور را به عقل مختار و آزاد خود نسبت می دهند، مانند معتزله.

به راستی آیا اشکال بر اشعری وارد است؟

خیر، زیرا اشعری می گوید: قدری کیست؟ آیا آن کس است که خداوند را «مقدِّر» می شناسد و زمام امور را به او می سپارد و هیچ تقدیری برای خود قائل نیست؟ یا آن که می گوید: «مقدِّر» اراده و نفس انسان است، انتخاب بر اساس اراده انسان صورت می گیرد و عقل مختار بر می گزیند و عمل می کند؟ اتّصاف این انسان که تقدیر را از سوی خود می داند، به «قدری» مناسب تر است یا آن گروه که تقدیر را از جانب خداوند می داند.

بعضی نسبت قدریّه را به معتزله به این گونه مدلّل می سازند و می گویند: «القدریّه منسوبه الی القدره بمعنی الاستطاعه فمن قال بتأثیر قدره الانسان فی فعله و انّها المصدر له، فهو قدریّ.»(1)

استاد سبحانی می نویسد: اگر این وجه درست بود، باید قُدریّه (با ضمّ قاف) خوانده شود و حال آن که در هیچ کلام و حدیثی چنین مطلبی نیست. این وجه، در کتاب معتزله، زهدی حسن جارالله، ص 4، مذکور است.

وجه دیگری برای اطلاق این کلمه به معتزله، عنوان شده است و آن، عبارت است از این که: «اطلاق شیی ء و اراده ضدّش باشد»، ولکن صاحبان بلاغت و فصاحت چنین استعمالی را تکذیب می کنند؛ زیرا مثلاً هرگز جبریّه گفته نمی شود تا منظور از آن، عدلیّه باشد!

وجه دیگری برای این اطلاق تراشیده اند و آن، مطلبی است که ابوزهره از شیخ مصطفی صبری _ شیخ الاسلام سابق ترکیه _ نقل می کند و می گوید: «اطلاق

1- 1. همان، ص 113.

مجوس به معتزله، به خاطر آن است که معتزله در برخی از عقائد به مجوس نزدیک هستند؛ مجوس می گویند: خالق خیر، خداوند است. و شرّ را، پدیده شیطان می دانند و همین طور قدریّه (معتزله) خیر را به خداوند نسبت می دهند و شرّ را به شیطان.»(1)

ولیکن چنین امری از معتزله نرسیده است که آنان قائل به «ثنویّت» باشند و این شیخ الاسلام به خاطر عداوتی که داشته، تهمتی را به معتزله زده است.

لازم است بدانیم آنان که در آغاز، پرچم مبارزه علیه جبر را برافراشتند و مقابل این فکر _ که میراث جاهلیّت بود و بنی امیّه در تحکیم آن می کوشیدند _ ایستادند همانند: معبد جُهنی و غیلان دمشقی، هرگز انکار قضاء و قدر معقول را نکرده اند. مگر ممکن است انسانْ مسلمان باشد و منکر قضاء و قدر گردد!؟ بلکه این گروه، تقدیری را محکوم کردند که حکّام اموی در سایه آن فکر شوم، اعمال ظالمانه خود را توجیه می کردند.

اکنون با سیر به اعماق تاریخ، روشن می گردد که مقصود از کلمه قدر، مثبتین آن هستند یا منکران آن؟ شایسته است نامه ای که عمر بن عبدالعزیز برای بعضی از مخالفان «جبر اموی» ارسال داشته، در این مقام بنگاریم:

حدّثنا ابوحامد ابن جبله، حدّثنا محمد ابن اسحاق السّراج، حدّثنا ابوالاشعث احمد ابن المقدام... عن کتاب عمر ابن عبدالعزیز الی النّفر الّذین کتبوا بما لم یکن بحقٍّ... امّا بعد، فانّکم کتبتم الیّ بما کنتم تسترون منذ قبل الیوم فی ردّ علم اللّه والخروج منه الی ماکان رسول اللّه یخوّف علی امّته من التّکذیب بالقدر.(2)

1- 1. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، ج 1، ص 124.
2- 2. حلیه الاولیاء، احمد ابن عبدالله الاصبهانی، ج 5، ص 246.

در این رساله، عمر بن عبدالعزیز «قدر» را به مفهوم «جبر»، و تکذیب قدر را به معنای تکذیب جبر دانسته است. البته دلیل صحّت این ادّعای ما، ادامه این رساله است که او از جبر دفاع می کند و با تمسّک به آیات در پی اثبات جبر است. چنان که در همین فراز آغازین نامه نیز تکذیب قدر را، مرادف با ردّ علم خداوند معرّفی کرده است.

به هر روی، با گفتار علاّمه محمد بن علی الکراجکی _ شاگرد شیخ مفید _ مطلب را به پایان می بریم: «ولم نجد فی اسماء الفرق ما ینکره اصحابه و تتبرّء منه سوی القدریّه، فأهل العدل یقولون لأهل الجبر: انتم القدریّه. و أهل الجبر یقولون لأهل العدل: انتم القدریّه. و انّما یتبرّء الجمیع من ذالک لأنّهم رو وا من طریق ابی هریره الحدیث(1)؛ و نیافتیم در میان اسامی فِرَق مگر قدریّه که هر گروه از آن تنفّر و انزجار دارد و مخالف خود را به آن موصوف می سازد، اهل عدل، اشاعره و اهل حدیث را قدری می دانند و اشاعره و اصحاب حدیث، اهل عدل را قدریّه می خوانند و تمام فرق از این نام، برائت می جویند. علّت این تبرّی و انزجار، حدیثی است که ابوهریره روایت می کند.»

1- 1. کنزالفوائد، محمد بن علی الکراجکی، ج 1، ص 123.

قبل از ورود به بحث، ذکر چند نکته لازم است:

الف) همان گونه که گذشت و در بحث های آینده نیز بدان خواهیم پرداخت، «جبر و اختیار مطلق» هردو، میراث زمان جاهلیت بودند. و بعید نیست که این فرهنگ، توسّط یهود و مسیحیّت در میان عرب جاهل نفوذ کرده و یا آنکه ریشه در همان بت پرستی آنان داشته باشد. چون برخی از آنان بت ها را صاحب قدرتی می دانستند که هر آنچه انجام می گیرد، با قدرت بت ها است. و بعضی دیگر نیز با توجه به عقل خویش، بت ها را فاقد قدرت می دانستند. به هر حال، این طرز فکر، سبب گردید که مسأله جبر مطلق و اختیار مطلق در میان عرب جاهل سرایت کند.

در اینکه «اختیار» میراث گذشتگان جاهل بوده، قرآن به آن اشاره دارد؛ آنجا که از زبان منافقان چنین نقل می کند: اگر آنان به گفته ما گوش کرده بودند و در جنگ شرکت نمی کردند، کشته نمی شدند.(1)

1- 1. آل عمران / 156 _ 154.

البته «جبر» ریشه در فرهنگ یهود دارد؛ چرا که کتاب مقدّس آنان چنین فرهنگی را برای قوم یهود بیان می دارد.(1)

به هر روی، حاشیه نشینان یهودی که در دربار خلفا _ خصوصاً خلیفه سوم _ نفوذ کرده بودند؛ زمینه گرایش به این تفکّر ویرانگر را فراهم آوردند. و معاویه این جریان را به ثمر نشانده و از فرهنگ جبر برای تحقّق اهداف شوم خود یاری طلبید.

ب) باید بدانیم «قدریّه» _ صاحبان تفویض و اختیار مطلق _ در واقع برآیند و بازتابی از فرهنگ جبر مطلق بوده است؛ چون مسلمانان می دیدند که در سایه فرهنگ شوم جبر، چه جنایاتی رخ می دهد! خاندان اموی، مردم را می کشتند و به دار می آویختند و زندان ها بر سر مردم ویران می کردند و حمّام خون می آفریدند و به گفته عبدالملک: «خون می آشامیدند» و همه این جنایات را، به خدا نسبت می دادند. از این رو، افرادی صدای اعتراض برداشته و بعضی چون: معبد جُهنی، غیلان دمشقی و... جان خود را در این راه باختند.

ج) بدون شک فریاد اعتراض بعضی از افراد علیه جبر مطلق، سبب پدید آمدن فرهنگی شد که انسان را در مقابل اعمال خود، «مسئول» می شناخت. و این بنیان فکری، کم کم زمینه تبیین و شکل گیری «مکتب معتزله» گردید. اگرچه این روند نیز چون جبر مطلق، به «اختیار مطلق» گرایید و معتزله نیز در دوزخ تفویض سقوط کرد.

به هر روی، پایه و اساس مکتب معتزله و ریشه های این بنیان، از دهه سوم هجری تا پایان قرن اوّل، شکل گرفت. و افرادی چون: حسن بصری و معبد

1- 1. ر.ک: کتاب المقدس، عهد عتیق.

جُهنی و غیلان دمشقی در پیدایش این طرز تفکّر، بسیار مؤثر بودند.

اوّلین تشکیلات کلامی مدوّن و کلاسیک در تاریخ ملل و نحل، منهج و مکتب «معتزله» است. از این رو، زمینه رویش و پدید آمدن این مکتب را مورد ارزیابی قرار می دهیم. در کتب کلام، «قدریّه» را اسلاف «معتزله» معرّفی می کنند و برخی از فرق، معتزله را قدریّه می دانند. پس، به جاست پیرامون این واژه، تحقیق گردد.

در کتب علم کلام و ملل و نحل، «قدریّه» استعمال می گردد و هر فرقه، مخالف خود را مصداق آن می داند. اصحاب حدیث و امام این مکتب، احمد بن حنبل و اشاعره، معتزله را قدریّه می دانند و معتزله هم، اشاعره و اهل حدیث را قدریّه معرّفی می کنند و هر گروه، فرقه مخالف خود را به این صفت موصوف می سازد و به گفته استاد سبحانی: واژه قدریّه، مفهومی است که «یتنفّر منها نفره المزکوم من المسک.»(1)

حال باید پرسید: علّت این نفرت و انزجار چیست؟

روایاتی در مذمّت «قدریّه» وارد شده که موجب نفرت از صفت قدریّه گردیده است. روایات از این قرار است:

1. روی ابو داود فی سُننه، عن عبداللّه ابن عمر قال: انّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم قال: القدریّه مجوس هذه الامّه إنْ مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلاتشهدوهم.(2)

عبداللّه بن عمر گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «قدریّه» مجوس امت اسلام است؛ اگر مریض شدند، از آنان عیادت نکنید و اگر مُردند، از حضور در مراسم آنان خودداری کنید.»

2. عبدالله ابن عباس قال: قال النّبی صلی الله علیه و آله وسلم : لاتجالسوا أهل القدر و لا

1- 1. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 103.
2- 2. سنن ابی داود، ج 4، ص 222، ش 4691.

تفاتحوهم».(1)

3. روی التّرمذی باسناده عن عبدالله ابن عباس، قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : صنفان من امّتی لیس لهم فی الاسلام نصیب: المرجئه و القدریّه.(2)

ابن عباس روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «دو گروه از امّت من مسلمان نیستند: یکی، مرجئه و دیگری، قدریّه می باشند.»

آری وجود این روایات، موجب شده است که هر فرقه از این نام و صفت، ابراز تنفّر و انزجار کند و خودش را از این عار و ننگ، پاک بشمارد. و بر عکس هر گروه مخالف خود را، قدری بداند. «ولاجل هذه الرّوایات یتّهم کلّ من الطائفتین الاخری بالقدریّه لیتنزّه نفسه من ذالک العار والشّنار.»(3)

اکنون شایسته است روایات مذکور از نظر «سند و دلالت» ارزیابی گردد. روایات از نظر سند، خالی از ضعف نیستند. روایت سوم هم از نظر سند و هم از نظر مُحتوا و مضمون، مخدوش است. زیرا در این حدیث، دو واژه به کار رفته است که در زمان رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم معمول و شایع نبود و در پایان قرن اوّل هجری در میان مسلمانان شایع شد. لذا استاد سبحانی می گوید: «اِذْ اِنَّ هذین المصطلحین بَرَزا بین المسلمین فی النّصف الثّانی من القرن الاوّل عند ما اتّهم معبد الجُهنی و تلمیذه غیلان الدّمشقی بالقدر والارجاء.»(4)

آن زمان که معبد جُهنی و شاگرد او (غیلان) علیه جبر طغیان کرده و در این راه جان خود را فدا کردند، این دو اصطلاح در میان مسلمانان شایع و رائج گردید و به گفته استاد سبحانی: «و من البعید وجودهما فی زمن الرّسول الأعظم صلی الله علیه و آله وسلم و

1- 1. جامع الاصول من احادیث الرّسول، ابن الاثیر، ج 10، ص 526، ش 7581.

2- 2. الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ج 4، ص 454، ش 2149.

3- 3. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 104.

4- 4. همان.

شیوعها فی ذالک العصر؛(1) و بعید است این دو اصطلاح (مرجئه و قدریّه) با هم در زمان [و کلمات] رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به کار رفته باشند و در آن عصر میان مسلمانان شایع باشند.»

به هر حال، این روایت از نظر مفهوم و دلالت، منطبق بر تاریخ اسلام _ خصوصاً زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم _ نیست. اینک روایات از نظر سند، بررسی می گردد:

«یکفی فی صنف الاوّل ما قاله المنذری: انّه منقطع لانّه یرویه سلمه ابن دینار عن ابن عمر و لم یدرکه؛(2) در روایت اوّل، سلمه بن دینار از ابن عمر روایت می کند و حال آن که سلمه، ابن عمر را درک نکرده است. بنابراین، روایت منقطع است.» و روایت دوم، ضعیف است؛ زیرا در سند آن، حکم بن شریک الهذلی البصری می باشد و حکم، مجهول است.(3)

در حدیث سوم هم وجود محمد بن فضیل، موجب وهن و ضعف آن است. علاوه در سندش علی بن ترار و پدرش می باشند، که به گفته ابوحاتم رازی: «لیس حدیثهما بشی ء»(4).

مبدأ پیدایش عنوان قَدَر

حال ببینیم واژه «قَدَر» که نشان و علامت دو جریان در میان مسلمین گردید؛ گروهی با قبول مطلق آن، لباس جبر و منع اراده و اختیار انسان را پوشیدند و گروه دیگر با نفی آن، در درّه مخوف تفویض سقوط کردند، چگونه در جامعه اسلامی به وجود آمد؟

شهرستانی در ملل و نحل بیان می دارد که جریان «جبر و تفویض» یک امر

1- 1. همان.
2- 2. جامع الاصول من احادیث الرّسول، ج 10، ص 526.
3- 3. همان.
4- 4. همان، پ _ ص 526؛ الجرح والتعدیل، شیخ الاسلام الرّازی، ج 6، ص 207.

ابداعی در اسلام نیست؛ بلکه دو جریان فرهنگی _ فکری بود که در زمان جاهلیّت مطرح بوده است و قرآن در آیاتی، این معنی را بیان می کند. او می نویسد: «واعتبر حال طائفه اخری من المنافقین یوم اُحُد، اذ قالوا: «یقُولون هَل لَنا مِنَ الأمرِ مِن شیی ء... یقولون لوکان لنا من الامر شیی ء ما قتلنا ههُنا»(1) و «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَکُونُوا کَالَّذِینَ کَفَرُوا وَ قالُوا لِإِخْوانِهِمْ إِذا ضَرَبُوا فِی الْأَرْضِ أَوْ کانُوا غُزًّی لَوْ کانُوا عِنْدَنا ما ماتُوا وَ ما قُتِلُوا...»(2) فهل ذالک الاّ تصریح بالقدر (منظور از قدر، تفویض و اختیار است).

«وَ قالَ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شاءَ اللّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَیْ ءٍ نَحْنُ وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَیی ءٍ»(3) «وَ إِذا قِیلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمّا رَزَقَکُمُ اللّهُ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لِلَّذِینَ آمَنُوا أَ نُطْعِمُ مَنْ لَوْ یَشاءُ اللّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلاّ فی ضَلالٍ مُبِینٍ»(4)، فهل هذا الاّ تصریح بالجبر.(5)

شهرستانی معتقد است که: جبر و اختیار در میان مردم عرب مطرح بوده است و آنان این مطالب را مطرح می کردند، چنان که قرآن از زبان منافقین بیان می کند...

حال، جای این سؤال است: اعراب، این مسائل را از کجا آموخته بودند؟ آیا از علمای اهل کتاب آموخته بودند؟

شکّی نیست که اهل کتاب، در میان عرب جاهلیّت نفوذ داشتند، خصوصاً کاهنان مورد وثوق مردم آن زمان بودند، و یهود در فرهنگ سازی عرب پیش از اسلام بدون نقش نبوده است. البته می توان احتمال داد که «شرک» زمینه پیدایش این افکار متناقض بوده است. برخی اراده و اختیار خود را در مقابل تدبیر بت ها

1- 1. آل عمران / 153.
2- 2. همان، 156 _ 153.
3- 3. نحل / 35.
4- 4. یس / 47.
5- 5. «الملل والنّحل»، شهرستانی، ج 1، ص 22 و 21.

بی ارزش می دانستند؛ این فکر، منشأ «جبر مطلق» بوده است. و برخی بر اساس عقل گرائی خود بت ها را فاقد تدبیر و تصرّف می دانستند؛ این، منشأ پیدایش «اختیار مطلق» بوده است.

به هر حال، بدیهی است که این مسائل در میان عرب مطرح بوده و آیاتْ بهترین سند صحّت این سخن است. استاد سبحانی نیز می پذیرد که «جبر» میراث گذشتگان و عصر جاهلیّت است؛ از این رو، می نگارد:

«وقد بقیت هذه العقیده المورثه من العصر الجاهلی فی اذهان بعض الصّحابه فقد روی الواقدی فی مغازیه عن امّ الحارث الانصاریّه و هی تحدث عن فرار المسلمین یوم حنین، قالت: مرّ بی عمر ابن الخطاب (منهزماً) فقلت: ما هذا؟ فقال: اَمْرُاللّهُ.(1) والعجب انّ تلک العقیده بقیت فی اذهان بعض الصّحابه حتّی بعد رحله النّبی صلی الله علیه و آله وسلم فهذا السّیوطی ینقل عن عبداللّه ابن عمر: انّه جاء رجل الی ابی بکر، فقال: أرأیت الزّنا بقدر. قال: نعم. قال: فانّ اللّه قدّره عَلَیَّ ثمّ یعذّبنی؟ قال: نعم یابن اللخناء، واللّه لوکان عندی انسان امرتُه أن یجأ انفک.»(2)

استاد سبحانی پس از آن که قدرِ جبر را «میراث زمان جاهلیّت» می داند، می گوید: این معنا در اذهان بعضی از صحابه باقی مانده بود. واقدی نقل می کند از امّ حارث که داستان فرار مسلمانان را در «جنگ حنین» نقل می کرد. او گفت: عمر را در حال فرار دیدم، گفتم: این فرار، چیست؟ گفت: امر و تقدیر خداست.

سپس استاد داستانی را از قول سیوطی نقل می کند که ابن عمر روایت کند: مردی نزد ابوبکر آمد و گفت: پیرامون عمل زنا چه نظر می دهی! آیا مقدّر است یا

1- 1. المغازی، محمد بن عمر بن واقد، ج 3، ص 904.
2- 2. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سّیوطی، ص 95؛ «الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج 1، ص 233.

خیر؟ ابوبکر گفت: آری، به تقدیر خداوند است. آن مرد گفت: خداوند خودش تقدیر می کند و آنگاه مرا عذاب می کند؟ ابابکر گفت: آری ای پسر لخناء! اگر الآن کسی نزدم بود، فرمان می دادم تا بینی تو را به خاک مالد.

باری، با آنکه «جبر» میراث گذشته و زمان جاهلیّت بود، ولی بنیان گذاری آن به شکل یک «جریان فکری» در زمان بنی امیّه صورت گرفت.

ابوهلال عسکری می گوید: «اِنَّ معاویه اوّل من زعم انّ اللّه یرید افعال العباد کلّها»(1) اوّل کسی که قائل به جبر مطلق شد، معاویه بود. حال، چرا معاویه چنین فکری را القا می کرد؟ بدون شک القاء چنین فکری برای توجیه افعال و کردار ظالمانه اش بود.

آیه الله سبحانی می نویسد: «لقد اتّخذ الامویّون مسأله القدر اداةً تبریریّه لأعمالهم السّیّئه(2)؛ بنی امیّه برای تبریر و توجیه اعمال بد و زشت خود مسئله قدر را مطرح کردند.»

دینوری هم در این زمینه می نویسد:

«ولاجل ذالک لمّا سألت امّ المؤمنین عائشه، معاویه عن سبب تنصیب ولده یزید خلیفه علی رقاب المسلمین، فأجابها: انّ امر یزید قضاءٌ من القضاء و لیس للعباد الخیره من امرهم.»(3)

به راستی عنوان کردن مسأله قدر، یک «توطئه سیاسی» بود. معاویه پس از نصب یزید، برای فرار از اعتراض مردم، به قضا و قدر تمسّک می نمود و در سایه قضا و قدر، آن را توجیه می کرد. لذا وقتی عبدالله بن عمر از معاویه سبب و علّت

1- 1. الاوائل، ابی هلال العسکری، ج 2، ص 125.
2- 2. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 223.
3- 3. الامامه والسّیاسه، ابن قتیبه الدینوری، ج 1، ص 158.

این کار را جویا شد، به او نیز _ همانند عایشه _ با این عبارت جواب داد: «و انّ امر یزید قضاءٌ من القضاء و لیس للعباد خیره من امرهم.»(1)

دکتر صبحی در کتاب نظریه الامامه می نویسد، معاویه برای تثبیت قدرت و حکومتش به ایدئولوژی جبر پناه برد: «انّ معاویه لم یکن یدعم ملکه بالقوه فحسب و لکن بایدئولوجیّه... و لقد کان یعلن فی النّاس انّ الخلافه بینه و بین علی علیه السلام قد احتکما فیها الی اللّه فقضی اللّه له علی عَلیٍّ علیه السلام و کذالک حین اراد أن یطلب البیعه لابنه یزید من اهل الحجاز اعلن انّ اختیار یزید للخلافه کان قضاءً من القضاء لیس للعباد خیره فی امرهم و هکذا کاد أن یستقرّ فی اذهان المسلمین انّ کلّ ما یأمر به الخلیفه حتّی لوکانت طاعه اللّه فی خلافه فهو قضاء من اللّه قد قدّر علی العباد.»(2)

از این گفتار، روشن می شود که چگونه بنی امیّه، مسأله قضا و قدر (به معنای جبر) را سنگر دفاع از اهداف و ستم های خود قرار دادند و اعمال بدشان را به وسیله آن توجیه می کردند. اینجاست که رمز کوشش و جدّیت بنی امیّه در انتشار این فکر روشن می گردد. «و قدکانت الحکومه الامویّه الجائره متحمّسه علی تثبیت هذه الفکره فی المجتمع الاسلامیّ»(3)؛ بنی امیّه در انتشار و تثبیت این فکر در جامعه اسلامی جدیّت فراوان داشتند.» آنان در پناه آن به ستم خود ادامه می دادند، مسلمانان را به زندان می افکندند و مظلومانه می کشتند. تاریخ حکومت بنی امیّه، گواه این مدّعاست؛ فقط جنایات مؤسّس این حکومت (معاویه) دو جلد از کتاب شریف الغدیر را به خود اختصاص داده است.(4)

1- 1. همان، ص 162 و 161.
2- 2. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 234.
3- 3. همان، ص 234.
4- 4. ر.ک: الغدیر، عبدالحسین احمد امینی نجفی، ج 10 و 11.

به دنبال حاکمیّت این شجره ملعونه و درخت زقّوم است که رود خون در سرزمین اسلامی جاری می گردد؛ افق خونین «کربلا» ظاهر می شود و سبط رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و یاران بزرگوارش در آن سرزمین به شهادت می رسند. حُجر و یارانش شهید می شوند و عمرو بن حمق خزاعی مظلومانه کشته می شود. حجّاج، «مسجدالحرام» را با منجنیق آتش باران می کند. یزید، مسلم بن عُقبه را به شهر پیامبر می فرستد، او و لشکرش نیز در مدینه به جنایات گوناگونی دست می زنند.

در این هنگامه شرربار است که برخی از آزادگان، این همه ستم را بر نمی تابند و در مقابل این فرهنگ شوم و خطرناک، قیام می کنند. و افق مخالفت با «جبر و قدر» روشن می شود؛ چهره های روشنگر این افق، معبد جهنی، غیلان دمشقی و حسن بصری است.

شهرستانی، طلیعه داران «قدر» به معنای «اختیار» را معبد جهنی و غیلان دمشقی می داند. او چنین می نویسد: «القاعده الثّانیه القول بالقدر و انّما سلکوا فی ذالک مسلک معبد الجهنی و غیلان الدّمشقی و قرّر واصل ابن عطاء هذه القاعده.»(1)

و اینک، ترسیم سیمای این آزادگان:

1. معبد جهنی.

2. غیلان دمشقی.

3. حسن بصری.

ص: 67

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 47.

آیه الله سبحانی پیرامون این افراد چنین می نگارد:

«و فی الحقیقه کانت دعوه هؤلاء ردّ فعل لاسطوره الجبر الّتی کانت ذائعه فی الصّدر الاوّل عن طریق اهل الکتاب الّذین تلبّسوا بالاسلام و کانت الاکثریّه السّا من المسلمین یؤمنون بالقَدَر علی وجه یجعل الانسان مغلول الیدین.»(1)

وقتی که این فکر جبری به وسیله و دسیسه علمای اهل کتاب _ که نقاب اسلام به چهره داشتند _ مطرح شد و در سایه حکومت شوم بنی امیّه منتشر گردید و اکثر مسلمانان، این فکر خلاف و مسخ کننده حقیقت انسانی را پذیرفتند و انسان را مجبور مطلق، معرّفی کردند؛ بر دانشمندان اسلامی واجب بود که اظهار حق کنند و در مقابل این فکر قیام کنند؛ لذا این احرار و آزادگان، پرچم مبارزه را برافراشتند. این بیان، مفهوم سخن استاد سبحانی است، وی می گوید: «فاذا کان الرّأی العام عند المسلمین هذا فعلی العالِمِ أن یظهر علمه فلأجل ذالک نری انّ معبداً الجهنی و غیلان الدّمشقی والقاضی عطاء ابن یسار و غیرهم کعُمر المقصوص الّذی ظهر بدمشق و کان استاذاً للخلیفه معاویه ابن یزید... انتفضوا ضدّ هذه الفکره الفاسده.»(2)

حقیقت امر، همین است که بیان گردید، نه آنچه دیگران گفته اند و این گروه مبارز را منکر قضا و قدر خداوند معرّفی کرده اند! مگر ممکن است مسلمان، قضای معقول را که قرآن و سنّت به آن ناطق است، انکار نماید؟ هیهات! هیهات! پس، حقیقت این است که آنان منکر قضا و قدر نبودند و به گفته استاد سبحانی: «ولکنّهم کانوا بصدد اثبات الاختیار والحرّیه للانسان فی مقابل الجبر والاغلال الایدی...»(3)

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 106.
2- 2. همان.
3- 3. همان، ص 105.

این افراد، در صدد اثبات «اختیار» برای انسان بودند تا اساس و حکمت «ارسال پیامبران و نزول کتاب های آسمانی» به خطر نیفتد و زیربنای «تکلیف» لغو نگردد. آنان در پی طرد و نفی «جبر»ی بودند که در اثر دسیسه علمای اهل کتاب در افکار عمومی مطرح شده بود و حکّام بنی امیّه با بهره گیری از این مکتب انحرافی و وارداتی و ترویج آن در محافل دینی و کلامی، جنایات خود را توجیه می نمودند.

اوّلین کسی که پرچم مبارزه را در مقابل «جبر اموی» برافراشت و فکرش رنگ خون گرفت، «معبد جُهنی»(1) بود. سیمای معبد جهنی را می توان در آیینه کلام استاد سبحانی مشاهده کرد نه آنچه دیگران بافته اند. وی می گوید: «معبد ابن عبداللّه الجهنی البصری (م 80) اوّل من قال بالقدر فی البصره، سمع الحدیث من ابن عبّاس و عمران ابن حصین و غیرهما و حضر یوم التّحکیم وانتقل من البصره الی المدینه فنشر فیها مذهبه و کان صدوقاً ثقهً فی الحدیث و من التّابعین و خرج مع ابن الاشعث علی الحجّاج ابن یوسف فخرج و اقام بمکّه فقتله الحجّاج صبراً بعد أن عذّبه(2)؛ معبد پسر عبدالله جُهنی (متوفای 80 ق.) اهل بصره می باشد. او، اوّلین کسی است که قول به قدر (اختیار) را در بصره ابراز کرد. او، شاگرد عبدالله بن عباس و عمران بن حصین و غیر این دو بود. در روز تحکیم، حاضر بود و از

1- 1. البته روشن است که مکتب خونین شیعه از همان آغاز به قدرت رسیدن خاندان اموی، با سیطره شوم و شرک آلود این خاندان به مبارزه برخاست. نهضت خونین عاشورا چون دانشگاه بزرگ بر فرهنگ شرک آلود و جبرگونه خاندان اموی را ویران کرد. آنگاه که عبیدالله بن زیاد به حضرت زینب علیهاالسلام خطاب کرد: دیدی که خدا با شما چه کرد؟ حضرت فرمود: ما رأیت الاّ جمیلا؛ ما از مشرق جمال حق و جلال کبریایی جز زیبایی مشاهده نکردیم و هرچه جنایت و ستم بر ما شد، شما کردید. و نیز شاگردان مکتب علی علیه السلام مردانه بر فراز دارهای امویان با چهره خونین ایستاده و چون میثم، اذان حریّت و آزادگی سر دادند. و...
2- 2. همان، ص 103؛ الاعلام، خیرالّدین زرکلی، ج 8، ص 177.

آن زمان، از بصره به مدینه منتقل شد، در آنجا مذهبش را منتشر ساخت. او، مردی راستگو و ثقه، و جزو تابعین بود. وی با ابن اشعث علیه حجّاج قیام کرد و در مکه سکنا گزید. سرانجام بعد از شکنجه توسّط حجّاج، مظلومانه کشته شد.»

این حقیقت، راه و روش معبد جهنی است؛ او شاگرد ابن عباس است، و درس آزادگی را از مکتب او آموخته است و ابن عباس نیز دانش آموخته مکتب امیرمؤمنان علی علیه السلام بود.

استاد سبحانی پیرامون شخصیّت معبد، می گوید: «انّ صلب معبد الجهنی بیدالحجّاج السّفاک بامر عبدالملک اوضح دلیل علی انّ الرّجل کان من دعاه الاصلاح(1)؛ آویخته شدن معبد بر چوبه دار حجّاج جنایتکار، بهترین دلیل است که او از اصلاح طلبان است.»

استاد، چهره معبد را نیکو ترسیم می نماید و سیمای او را با نور ایمان در تاریخ اسلام منوّر می سازد؛ لکن مقریزی در «خطط» پیرامون وی چنین می گوید: «اوّل من قال بالقدر فی الاسلام معبد ابن عبدالله (خالد) الجهنی و کان یجالس الحسن البصری متکلّم بالقدر فی البصره... و اخذ معبد هذا الرّأی عن رجل من الاساوره یقال له ابویونس... فلمّا عظمت الفتنه به عذّبه الحجّاج و صلبه بأمر عبدالملک ابن مروان سنه ثمانین من الهجره؛ اوّلین کسی که در اسلام قائل به قدر (اختیار) گردید، معبد بن خالد) جهنی است. او، شاگرد حسن بصری بود که قول به قدر را در بصره منتشر کرد... و معبد این رأی را از مردی که او را ابویونس می گفتند. و اهل اساوره بود، اخذ کرد... پس از آن که فتنه عظیمی برپاکرد، حجّاج او را گرفت، شکنجه داد و در سال 80 هجری و به دستور عبدالملک، او را به دار

1- 1. بحوث فی «الملل والنحل»، ج 3، ص 105.

آویخت.»

مفهوم فوق، در پاورقی «ملل و نحل» نیز آمده است:

«ذکر بعض المورّخین انّ معبداً الجهنی المتوفّی سنه 80، کان اوّل من تکلّم فی الاسلام بالقدر و ذکروا انّه اخذ ذالک عن نصرانی من الاساوره اسمه ابویونس... سنسویه (سبیویه) و یعرف بالأسواری.»(1)

این سخنْ نارواست و حقّ آن است که معبد این اندیشه را از مکتب اسلام آموخته بود؛ زیرا «اختیار و حریّت» فریاد روح و وجدان انسان است. انسان فطرتاً در می یابد که مختار است، و درک اختیار برای انسان به واسطه علم حضوری حاصل می گردد؛ چون خصیصه روح بشر، اختیار می باشد.

دومین شخصیّتی که پرچم مبارزه را برافراشت، غیلان بن مسلم دمشقی بود. ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی _ که از چهره های مشهور اشاعره می باشد و سومین شخصیّت از نظر تسلّط بر شناخت ملل و نحل است (رتبه او بعد از ابوالحسن اشعری و عبدالقاهر بغدادی است.) _ در کتاب ملل و نحل می نویسد:

«کان غیلان یقول بالقدر خیره و شرّه من العبد و قیل تاب عن القول بالقدر علی ید عمر ابن عبدالعزیز، فلمّا مات عمر، جاهر بمذهبه فطلبه هشام ابن عبدالملک و احضر الاوزاعی لمناظره فأفتی الاوزاعی بقتله فصلب علی باب کیسان بدمشق و قتل عام 105(2)؛ غیلان، قائل به قدر بود، خیر و شرّ افعال را از خود انسان می دانست...» در این که غیلان، این مذهب را از چه کسی فراگرفته،

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 47 (پاورقی).
2- 2. همان؛ الاعلام، ج 5، ص 320.

چند قول است.

قاضی عبدالجبّار معتقد است: «غیلان ابن مسلم أخذ العلم عن الحسن ابن محمّد ابن الحنفیّه(1)؛ غیلان بن مسلم این علم را از حسن بن محمد بن حنفیّه فراگرفته بود.»

ابن المرتضی نیز همین امر را تأکید کرده است: «و قال ابن المرتضی نقلاً عن الحاکم: أخذ غیلان الدّمشقی المذهب عن الحسن ابن محمد ابن الحنفیّه و لم تکن مخالفته (الحسن) ولاخیر الاّ فی شیی ء من الارجاء.»(2)

استاد جعفر سبحانی نیز تأیید می کند که غیلان، شاگرد مکتب حسن بن محمد بود: «فقد عرفت انّ معبد الجهنی کان تلمیذاً لابن عباس و غیلان الدّمشقی تتلمّذ للحسن ابن محمد ابن الحنفیّه.»(3)

باری، «غیلان» دومین آزاده ای است که در مقابل دستگاه جور بنی امیّه (بنی مروان) قد برافراشت و در همین راه، جان خود را فدا کرد. پیرامون چگونگی مرگ وی می نویسند: علّت مرگ او، آن بود که نامه ای برای عمر بن عبدالعزیز فرستاد و مظالم بنی مروان را مطرح کرد و جریان حاکم و ظلم فراوان و بی شمار دستگاه را گوشزد کرد.بخشی از نامه چنین است: «ابصرت یا عمر... و ماکدت اعلم یا عمر انّک ادرکت من الاسلام خلقاً بالیاً و رسماً عافیاً، فیامیّت بین الاموات لاتری اثراً فتتبّع و لاتسمع صوتاً فتنفع، طفا امر السّنه و ظهرت البدعه...»(4). وقتی این نامه به عمر بن عبدالعزیز رسید او را فراخواند و از وی یاری خواست تا اصلاح امور کند. غیلان گفت: مرا متولّی خزانه گردان تا آنچه را

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 104.
2- 2. همان.
3- 3. همان، ص 105.
4- 4. النیّه والامل، ابن المرتضی، ص 16 و 15.

که گذشتگان اسلافت در خزانه جمع کرده اند، در معرض فروش گذارم...

«فقال غیلان: وَلّنی بیع الخزائن و ردّ المظالم، فولّاه فکان یبیعها و ینادی علیها و یقول: تعالوا الی متاع الخَوَنه، تعالوا الی متاع الظّلّمه، تعالوا الی متاع من خلف الرّسول صلی الله علیه و آله وسلم فی امّته بغیر سنّته و سیرته... فَمَرَّ به هشام ابن عبدالملک قال: أری هذا یُعیبُنی و یُعیب آبائی و إن ظفرتُ به لأقطعنّ یدیه و رجلیه. فلمّا ولّی هشام قتله علی النّحو الّذی وعده.»(1)

در این کلام، سبب قتل غیلان «افشاء جنایات بنی مروان» دانسته شده است و حقّ هم، همین است. هشام بن عبدالملک از پیش، تصمیم بر قتل او گرفته و گفته بود: «اگر بر او غالب آیم، دست و پایش را قطع خواهم کرد.» لذا پس از رسیدن به حکومت، تصمیم خود را عملی ساخت؛ خلیفه تازه به قدرت رسیده، نخست برای ظاهر سازی و فریبکاری، جلسه ای تشکیل داد و «اوزاعی» را حاضر ساخت:

«انّ هشام ابن عبدالملک قبض علی غیلان الدّمشقی فقال له: قد کثر کلام النّاس فیک. فبعث الی الاوزاعی فلمّا حضر، قال له هشام: یا اباعمر! ناظر لنا هذا القدریّ. فقال الاوزاعی مخاطباً غیلان: اختر ان شئت ثلاث کلمات...»(2)

به راستی انگیزه مناظره و طرح این سه سؤال، آن بود که هشام برای کشتن غیلان، راهکار و بهانه ای بیابد تا بتواند جنایت خود را توجیه کند و الاّ کیفر جواب ندادن به این سؤالات که مرگ نیست! و اگر چنین باشد باید خود هشام محکوم به مرگ گردد؛ زیرا او نیز جواب این سه سؤال را نمی دانست، و پاسخ

1- 1. همان.

2- 2. تاریخ المذاهب الاسلامیه، محمد ابوزهره، ج 1، ص 127.

آنها را از اوزاعی طلب کرد.

ملاحظات و اشکالات آیه الله جعفر سبحانی بر این مناظره، بیانگر مطلب فوق می باشد:

«یلاحظ علی هذه المناظره؛ اوّلاً: انّ الجهل بهذه الاسئله الثّلاثه لوکان مبرّراً لضرب العنق، فهشام ابن عبدالملک خلیفه الزّمان کان ایضاً جاهلاً بها... فلمّا ذا لاتضرب عنقه ایضاً، ثانیاً: ماسأله الاوزاعی عنه ثمّ اجاب عنه یدلّ علی انّه کان یمشی علی خطّ الجبر... و من العلوم انّ غیلان الدّمشقی و کلّ موحّد یعتقد بصحّه بعث الرّسول و صحّه التّکلیف لایراه صحیحاً. ثالثاً : انّ المناظره لم تکن مبنیّهً علی اصولها، فانّ من أدب المناظره ان یطرح السّؤال او الاشکال علی وجه واضح حتّی یتدبّر الآخر فیما یر تأبه المناظر من الجواب. و امّا اسئله الّتی طرحها الاوزاعی فانّها اشبه بالاحاجی واللّغز لایستفاد منها الاّ فی مواضع خاصّه لاختبار ذکاء الانسان... و لم یکن المقام الاّ مقام السّیف والدّم لا الاختبار للذّکاء.»(1)

استاد، سه اشکال بر مناظره وارد می کند:

1. اگر ندانستن جواب سه سؤال جرمش قتل باشد، هشام نیز مرتکب این جرم شد؛ چون او نیز نمی دانست (اشکال نقضی).

2. اوزاعی با طرح آن سه سؤال و جواب آن، مبنا را «جبر» قرار داده بود؛ حال، غیلان چه کند؟ اگر خلاف جبر بگوید که او محکوم است، اگر وفاق جبر بگوید که خلاف عقیده خود سخن گفته است!

3. مناظره بر مبنای صحیحی مستقر نبود؛ زیرا در مجالس مناظره باید «سؤال»

1- 1. بحوث فی «الملل و النحل»، ج 3، ص 109.

واضح باشد تا طرف مقابل، پیرامون آن فکر کند و جواب گوید. اما پرسش های اوزاعی به جای آن که شبیه به سؤالات علمی باشد، به معمّا و نغز شبیه تر بود. به عبارت دیگر: طرح این سؤالات در مواضع خاصّ، برای آزمایش و تشخیص افراد زیرک و با هوش است.

بدیهی است که در مجلس و مناظره ای که هشام داور بود، این قبیل پرسش ها فریبی بیش نبود!

استاد، آنگاه نتیجه می گیرد:

«وفي حدسی انّ غیلان الدّمشقی قد وقف علی نیّته الاوزاعی و انّه یرید أن یأخذ منه الاعتراف بأحدالأمرین اما بالجبر... و اما بالاختیار والحرّیّه فیکون محکوماً بالاعدام و ضرب العنق، فاختار السّکوت و عدم الاجابه(1)؛ به گمان من، غیلان آگاه بود بر اراده و تصمیم اوزاعی و این که اوزاعی می خواهد از او اعتراف بگیرد یا به جبر... و یا به اختیار و حرّیت که ثمره این اعتراف، اعدام و کشتن اوست. به خاطر این امر، غیلان سکوت کرد و جواب نداد.»

پس، جریان محاکمه و مناظره غیلان و اوزاعی، توطئه ای برای کشتن او بود؛ از این رو، به دنبال این محاکمه و مناظره فرمایشی، غیلان در مسلخ بیداد و جور هشام بن عبدالملک، در سال 125 ق. (ربع اوّل قرن دوم هجری) به قتل رسید.

حسن بصری

چهره حسن بصری در چند افق پدیدار است؛ او فقیه، محدّث، قاری قرآن، عابد و زاهد است. تحوّلات بعضی از مسائل مهمّ «علم کلام» که در قرن دوم

1- 1. همان.

ارزیابی خواهد شد، ریشه در مکتب او دارد.

دکتر محمود فاضل، حسن بصری را این گونه وصف می کند:

«شیخ البصره، ابوسعید حسن ابن ابی الحسن یسار البصری، عالمی جامع، فقیهی ثقه و مورد اطمینان، عابدی پارسا و بسیار دانشمند بود.»(1)

همچنین ابن عون درباره وی می گوید: «سخاوتمندتر از حسن بصری و ابن سیرین ندیدم.»

بلاذری می گوید: «حسن بصری از مردم میسان بود. او در سال 21 هجری به دنیا آمد.»

واقدی، سید مرتضی و ابن خلّکان نیز او را، اهل میسان شمرده اند.(2)

سید مرتضی پیرامون شخصیت او می گوید: «حسن بصری، بسیار فصیح بود و وعظ و خطابه هایش بلیغ بود و دانش بسیار داشت و تمام سخنانش در مواعظ و مذمّت دنیا، از دو حال خالی نبود: یا این که همه گفتارهایش لفظاً و معناً، و یا این که فقط از جهت معنا و مفهوم، برداشت و گرفته شده از سخنان حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام بوده است.»

سید مرتضی، آنگاه برای اثبات مدّعای خود، نمونه هایی از مواعظ حسن بصری و سخنان حضرت علی علیه السلام را ذکر می کند.

شیخ بهائی به نقل از صفدی می گوید: «عدّه ای از دانشمندان به سعادتی دست یافتند که کسی دیگر را آن چنان سعادتی دست نداد؛ از آن جمله: حسن بصری در وعظ و خطابه است.»

1- 1. معتزله، دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، ص 26.
2- 2. همان.

برخی از علما، حسن بصری را شیعه می دانند و برخی، مخالف این نظریه هستند.

قاضی نوراللّه شوشتری می نویسد: «... دیگری، حسن بصری بود و او به هر طایفه به مقتضای هوی و هوس ایشا ن همراهی می نمود و آن را وسیله کسب ریاست دنیوی می کرد و با این حال رئیس قدریّه بود.»(1)

این، داوری قاضی نورالله شوشتری پیرامون حسن بصری است. اما دکتر محمود فاضل در کتابش «معتزله» مطلبی را به قاضی نسبت می دهد که ما در کتاب مجالس المؤمنین آن را نیافتیم.(2)

حمیری می گوید: «حسن بن ابی الحسن بصری از جمله کسانی است که حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام را قبل از حکمیّت و بعد از آن،دوست داشت.»

در تأیید این گفتار، شریف رضی، روایتی نقل می کند که: مردی به حسن بصری گفت: ای ابوسعید! شیعه گمان می کند که تو، علی بن ابیطالب علیه السلام را دوست نداری. حسن بصری، سرش را به زیر انداخت و سخت گریست. پس از گریه زیادی، سرش را بلند کرد و گفت:

«دیروز، مردی را از دست دادید که یکی از تیرهای پروردگار بود برای دشمنان او. او، دارای شرافت و فضل بود و با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم خویشاوندی نزدیک داشت. او، هرگز از امر الهی چشم نپوشید و حقوق خداوند را هیچ گاه فراموش نمی کرد. او، برجسته ترین شاگرد قرآن بود که بر تمام جزئیات آن آگاهی داشت. او، علی بن ابیطالب علیه السلام بود.»(3)

1- 1. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ص 297.
2- 2. معتزله، ص 26.
3- 3. همان.

باری، آنچه با اطمینان و یقین می توان گفت، آن است که: حسن بصری، یکی از مخالفین بنی امیّه بود. لذا احمد بن یحیی بن مرتضی می نویسد:

او (حسن بصری) می گفت: چهار خصلت در معاویه هست که حتّی اگر یکی از آنها را داشت، کافی بود که مجرم باشد:

1. او با کمک جمعی از سفیهان، علیه امّت اسلام قیام کرد.

2. یزید شرابخوار را _ که حریر می پوشید و طنبور می نواخت _ خلیفه مسلمین کرد.

3. زیاد بن ابیه را به خاندان خود ملحق ساخت.

4. حُجر و یارانش را شهید کرد.

وای بر او از این جنایت!(1)

حسن بصری از مخالفان حجّاج بن یوسف ثقفی بود؛ زمانی که حجّاج از ساختن «قصر خضراء» واسط فارغ شد، دستور داد مردم بیایند و به او تبریک گویند. حسن نیز آمد، ولی وقتی که برگشت، گفت: از نزد خبیث ترین افراد می آیم. ای خبیث ترین خبیث ها، و ای فاسق ترین فاسق ها! کاخ مجلّل تو را دیدم، لکن فرشتگان آسمان تو را بر این عمل لعنت کنند.»(2)

استاد سبحانی می گوید: حسن بصری در مقابل «جنایات امویّین» ساکت بود؛ لکن راجع به موضوع «قدر» این سکوت را شکست: «فهذا الحسن البصری الّذی کان من مشاهیر الخطباء و وجوه التّابعین و کان یسکت أمام أعمالهم الاجرامیّه ولکن کان یخالفهم فی القول بالقدر بالمعنی الّذی کانت تعتمد علیه السّلطنه

1- 1. طبقات المعتزله، احمد ابن یحیی ابن المرتضی، صص 24 _ 23.
2- 2. معتزله، ص 27.

آنذاک فلمّا خوّفه بعض أصدقائه من السّلطان فوعد أن لایعود.»(1)

حال، جای این سؤال است: در آن زمان که شمشیر بنی امیّه از خون پیروان علی علیه السلام رنگین بود و ستارگان پرفروغ مکتب تشیّع بر صلیب ها، زندان ها و یا آواره از این سو به آن سو، بودند و اعظم المصیبه، روز عاشورا بود که سبط رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و ولیّ اللّه اعظمِ زمان (امام حسین علیه السلام) با پیکر بی سر به معراج شهادت رفت، «سکوت» چه معنا و مفهومی داشت؟

به هر حال، چهره حسن بصری از متشابهات است، با آن که در مقدمه کتاب سلیم بن قیس، پیرامون وی چنین می خوانیم:

«فکان اوّل من لقیت بعد قدومی البصره، الحسن ابن ابی الحسن البصری، و هو یومئذ متوارٍ من الحجّاج، والحسن یومئذ من شیعه علی ابن ابیطالب _ صلوات الله علیه _ من مفرطیهم، نادم متلهف علی مافاته من نصره علی ابن ابیطالب علیه السلام والقتال معه یوم الجمل، فخلوت به فی شرقی دار ابی خلیفه الحجّاج ابن ابی عقاب الدّیلمی فعرضت ها علیه فبکی ثمّ قال ما فی حدیثه شیی ءٌ الاّ حقٌّ قد سمعته من الثّقات من شیعه علی _ صلوات الله علیه _ و غیرهم(2)؛ ابان بن ابی عیّاش _ که تنها راوی این کتاب شریف است _ می گوید: وارد بصره که شدم اوّل کسی را که ملاقات کردم حسن بصری بود. او در آن زمان از شیعیان علی علیه السلام بود و از کسانی بود که در محبّت حضرت مفرط بود؛ بسیار تأسّف می خورد که چرا در جنگ جمل حضرت را یاری نکرد!... وقتی که کتاب را به او عرضه کردم، گریه کرد و گفت: آنچه در این کتاب است، حق است و من از بزرگان و ثقات پیروان علی علیه السلام

1- 1. ابحاث فی«الملل والنحل»، ج 1، ص 236 و 235.
2- 2. سلیم ابن قیس، مقدمه، ص 4.

آن را شنیده ام.»

ابان بن ابی عیّاش، حسن را از شیعیان و دوستان علی علیه السلام معرّفی می کند، ولکن در مقدّمه کتاب المسترشد فی امامه علی ابن ابیطالب علیه السلام می خوانیم:

«و من رواتکم و فقهائکم حسن البصری و کان ممّن خرج مع عبدالرّحمن ابن محمد ابن الاشعث و تخلّف عن الحسین ابن علی علیه السلام ثمّ خرج فی جند الحجّاج الی خراسان مع قتیبه ابن مسلم و هوالقائل فی عثمان: قتله الکفّار و خذله المنافقون. فنسب المهاجرین والانصار الی النّفاق.»(1)

در آن مقدّمه، ابان او را شیعه و از دوستان علی علیه السلام می داند و در این مقدّمه، او این گونه توصیف می شود که: او با عبدالرّحمن بن محمد بن اشعث به قتال رفت ولی با حسین بن علی علیهماالسلام خیر!

نوه اشعث که از یک خاندان منافقی بود _ که جدّش اشعث، آتش افروز فتنه خوارج و پسرش محمد بن اشعث، علیه ابی عبداللّه علیه السلام در جنگ شرکت کرد _ حال، پرچم او (عبدالرّحمن)، پرچم حق است و باید در راه او جنگید و هرکس کشته شود، شهید است؛ ولی پرچم حضرت علی علیه السلام در جنگ جمل و قیام امام حسین علیه السلام در کربلا، حق نیست؟! جای بسی تأسّف و تعجّب است.

به هر روی، مشکل است که در میان این گفتار و نظریات ضدّ و نقیض، انسان بتواند به حقیقت دست یابد. و آیا می توان پذیرفت که حسن بصری در زمره شیعیان علی و ائمّه علیهم السلام بوده است؟ یا آنکه حقیقت همان است که: قاضی نورالله شوشتری گفته: «او به خاطر حفظ منافع، با همه گروه ها مماشات می کرد.»

محمد بن جریر گفت: «او بر قتل عثمان می گریست و به اصحاب، نسبت کفر

1- 1. المسترشد الی امامه علی ابن ابیطالب علیه السلام ، ابی جعفر محمد بن جریر بن رستم الطّبری، مقدمه، ص 5.

و نفاق می داد.»

استاد سبحانی می نویسد: «او در مقابل جنایات بنی امیّه، ساکت بود.

باری، آنچه تاریخ گواه آن است و منهج اعتزال نیز آن را تأیید می کند، او مخالف بنی امیّه بود و از سوی دیگر، خودش صاحب منهج و فکری بود و وجود حلقه بصره و افرادی: چون عمرو ابن عبید و واصل _ که عقائدشان مورد رضایت ائمّه هدی علیهم السلام نبود، خصوصاً پیرامون مسأله اساسی «امامت» _ اثبات می کند که حسن بصری نیز از طرفداران «اجتهاد در مقابل نصّ» بود و همین جرم برای انحراف وی کافی است.

آراء و افکار حسن بصری

طاش کبری زاده می گوید: حسن بصری در آغازْ نظریه «قدر» را اظهار داشت، ولی سپس از این فکر برگشت و آن را به سختی انکار کرد.(1)

قاضی عبدالجبّار در کتاب «فرق و طبقات المعتزله»، بخشی از رساله حسن بصری به عبدالملک را ذکر می کند که در آن، حسن بصری با آیات قرآنی و دلائل عقلی، نظریّه قدر را تأیید می کند و بر خلاف جبریّه که می گفتند: «قدر، خیر و شرّ آن از جانب حقّ تعالی است»، او گفت که: «معاصی را نمی توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا با صریح قرآن کریم که می فرماید: «ولایرضی لعباده الکفر»مخالف است.»(2)

حسن بصری در این نامه، به شدّت مسلک «جبر» را تخطئه می کند.

ابن قتیبه (متوفّای 276 ق.) مطلبی نقل می کند که ما را به نکته ای تازه متوجّه می سازد و آن، این که:

1- 1. معتزله، ص 31 و 30.
2- 2. همان.

عطاء بن یسار (متوفّای 103 ق.) که از وعّاظ شهر بصره بود و عقیده به قدر داشت، با معبد جهنی (مقتول به سال 80 ق.) به حوزه درس حسن بصری می آمدند و از او می پرسیدند: «ای اباسعید! این پادشاهان (بنی امیّه) خون مسلمین را می ریزند و اموالشان را به زور می گیرند و چنین و چنان می کنند و می گویند: خدا ما را بر شما مسلّط کرده است و ما هر جنایتی که می کنیم، مربوط به قدر الهی است.» حسن بصری به آنها جواب می داد که: «حرفشان را باور نکنید، اینها دشمنان خدا هستند و دروغ می گویند.»(1)

خلاصه سخن اینکه: نظریه حسن بصری پیرامون قدر، متحوّل بوده است؛ یعنی او قدر به معنای معقول را پذیرفته بود، اما زمانی که می دید بنی امیّه مسأله قضا و قدر را عاملی برای توجیه جنایات خود قرار داده اند، با آن مخالفت می کرد. بنابراین، قول ابن عماد حنبلی که می گوید: «حسن از اعتقاد به قدر، رجوع کرده است.» با این بیان، قابل توجیه است.

حسن بصری و صفات خداوند «عزّ و جلّ»

می دانیم که موضوع «صفات خداوند» یکی از امّهات علم کلام است و فروعی بر آن مترتّب می گردد (که در مبحث اعتزال، مورد تحلیل واقع خواهد شد.)

حال ببینیم عقیده ابوسعید حسن بصری پیرامون صفات، چیست؛ آیا صفات را عین ذات می داند و یا زائد بر آن؟ و در صورتی که عین ذات می داند، آنان را دو صفت علم و قدرت می شناسد و یا فقط یک صفت؟

حسن بصری در این نظریه، مبالغه می کرد و می گفت: «بازگشت تمام صفات، به یک صفت است که عالمیّت باشد.»(2)

1- 1. همان، ص 32.
2- 2. همان.

شهرستانی می گوید: «این نظریه حسن بصری، عین مذهب فلاسفه است.»(1)

گفته شد که شخصیت حسن بصری، چند بُعدی است. او را در تاریخ اسلام به عنوان: مفسّر، محدّث، متکلّم، فقیه و عارف می شناسند.

دکتر محمود فاضل او را چنین مدح می کند: «امام یگانه، شرف زمانه، زین الاسلام و ناصح اهل وفاء، حضرت شیخ ابوسعید حسن بصری، از نخستین پیشروان وادی عرفان در اسلام است که زبان به بیان رموز و اسرار آن گشود.»(2)

ابوطالب مکّی در کتاب خود «قوّه القلوب» می گوید: «حسن بصری اوّلین کسی است که در اسلام، راه تصوّف پیمود و زبان به عرفان گشود و از معانی و حقایق آن سخن گفت.»

ابونعیم نیز پیرامون او می گوید: «زهد، به هشت تن از تابعین رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ختم گردید که از آن هشت تن، یکی حسن بصری است. او پیوسته محزون و افسرده بود.»(3)

از حسن بصری سؤال کردند: ای اباسعید! تو در باب «تصوّف» بیاناتی داری که از دیگری نشنیده ایم، از چه کسی آنها را فرا گرفته ای؟

او جواب داد: «استاد من در تصوّف، حذیفه بن یمان است.»

حسن بصری می نشست و به گِردش «زهّاد» جمع می شدند؛ که از آن جمله: مالک بن دینار، ثابت یمانی، ایّوب سجستانی، محمد بن واسع، فرقد سنجی و عبدالواحد بن زید را نام برده اند.(4)

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 46.
2- 2. معتزله، ص 33.
3- 3. حلیه الاولیاء، ابونعیم الاصبهانی، ج 2، ص 131.
4- 4. التّصوّف الاسلامی فی الادب والاخلاق، زکی مبارک، ج 2، ص 11 و 12.

او در زمینه نگارش هم کُتب و رسائلی دارد. ابن ندیم گوید: «یکی از آثار علمی حسن بصری، تفسیر قرآن کریم است که عدّه ای از آن تفسیر نقل کرده اند.»

و از جمله رسائل او، نامه ای است که پیرامون قدر به عبدالملک بن مروان نوشت. بخشی از این نامه را، قاضی عبدالجبّار در کتاب «فرق و طبقات المعتزله» آورده است.

و نیز نامه ای به عمر بن عبدالعزیز نوشته است که ابونعیم اصفهانی در کتاب «حلیه الاولیاء» از آن یاد کرده، و آخرین نامه ای که از او در اینجا ثبت می شود، نامه ای است که حسن بصری برای امام حسن مجتبی علیه السلام ارسال کرده است. اگر ارسال این نامه، مقرون به حقیقت باشد، شاید بتوان او را «شیعه» پنداشت. مکتوب او، بدین شرح است:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، السّلام علیک یابن رسول اللّه و قرّه عینه و رحمه اللّه و برکاته. امّا بعد، فانّکم معاشر بنی هاشم کالفلک الجاریّه فی اللُّجج و مصابیح الدّجی و اعلام الهدی و الائمّه القاده الّذین مَنْ تبعهم نجی کسفینه نوح المشحونه الّتی یؤول الیها المؤمنون و فیها المتمسّکون...(1)؛
به نام خداوند بخشایشگر مهربان! درود بر تو ای فرزند رسول خدا و روشنائی دیدگان وی! همانا شما بنی هاشم مانند کشتی هایی هستید که مردم را از طوفان ها و غرق شدن در امواج دریا حفظ می کنید. شما چراغ های هدایت مردم و نشانه های هدایت هستید. و شما چون کشتی نوح هستید؛ لذا هر کس که پیروی و رهبری شما را پذیرفت، نجات پیدا کرد...

امام مجتبی علیه السلام هم پاسخ آن نامه را ارسال داشتند.(2)

1- 1. معتزله، ص 34 و 35.
2- 2. همان، ص 35.

در بحث بررسی «عوامل تفرّق و ایجاد انشعاب» اشاره شد که: یکی از عوامل مهمّ فرقه گرایی، سوء فهم و تعبیر نادرست از مبانی اساسی اسلام بود. و بر این اساس، یکی از پدیده ها _ که در قرن اوّل هجرت، موجب انشعاب و تفرّق گردید و برخی از مسائل اساسی علم کلام بر آن مبتنی است و خود، از امّهات علم کلام است._ تحلیل و تبیین گوناگون از کلمه «ایمان» و «کفر» بود. این تحلیل و تفسیرها موجب شد که مفهوم ایمان و کفر، یک مفهوم کلیدی در علم کلام گردید؛ به گونه ای که در باب «کفر و ایمان» سه چیز مورد گفت و گو قرار گرفت، که هریک در بروز و شکل گیری افکار کلامی مؤثّر بود. یکی آن که: حقیقت و ماهیّت ایمان چیست؟ آیا یک امر باطنی است و اعمال ظاهری در آن، دخیل نیست؟ یا خیر، اعمال ظاهری و باطنی هر دو، جزء مُقَوِّم ایمان بوده و اعمال ظاهری نیز در ایمان و تحقّق آن مؤثّر هستند؟

خلاصه کلام آن که: آیا اعتقاد به خدا، ذاتی و موهبتی است؟ و «ایمان» فرد دارنده این موهبت، کم و زیاد نخواهد شد؟ و به عبارت و پرسش دیگر، «ایمان» یک رکنی دارد و آن، اعتقاد ذاتی است؟ و یا خیر، ایمان از جزء قلبی و جزء خارجی _ که اعمال هستند و اقرار به لسان _ تشکیل می گردد و هرسه جزء، مقوّم ایمان هستند؛ لذا هریک از این سه جزء نباشد، ایمان نیست و وقتی که ایمان نبود، ضدّش (کفر) است جای آن را خواهد گرفت؟

و نیز در باب کفر و ایمان، این مسأله مطرح شد که آیا بر خدا، واجب و فرض است که در مقابل کار نیک، پاداش نیک دهد و در مقابل کار زشت و ناپسند، مجازات کند؟ یا خیر، هیچ یک قطعی نیست؟

بر اساس این مباحث، واژه «ایمان» به سه مفهوم، اطلاق می شود:

1. عقیده ای ذاتی و قلبی.

2. عقیده ای قلبی همراه اقرار زبانی.

3. عقیده ای قلبی همراه اقرار زبانی و عمل به ارکان.

باتوجه به مطلب فوق، پنج خطّ و روش فکری به وجود آمد که عبارتند از:

اوّل) فرقه خوارج؛ گروهی که ایمان را مشتمل بر سه جزء می دانستند و مرتکب گناهان کبیره را، مرتدّ و کافر تلقّی می کردند. آنان مرتکب کبیره را، کافر می دانستند و می گفتند: حکم او مانند کافر حربی است؛ یعنی کشتن وی و بردن مال و زن و فرزندانش «مباح» می باشد.

دوم) اعتقاد به منافق بودن گنه کار؛ حسن بصری از کسانی بود که ایمان را مشتمل بر سه جزء دانسته و ظاهر و باطن را جزء ایمان می دانستند. این گروه، اختلافی که با خوارج داشت، در این بود که می گفت: کسی که گناه کبیره می کند، مؤمن حقیقی نیست اما به ظاهر «مؤمن» است، و کسی که ظاهر و باطنش یکی نباشد، «منافق» است.(1)

سوم) روش اعتقاد به منزله بین المنزلتین (که در بیان عقائد «واصل» و ظهور مکتب معتزله در قرن دوم، بررسی خواهد شد.)

چهارم) روش اعتقاد به فاسق بودن گنه کار؛ بیشتر اهل سنّت، ایمان را مشتمل بر دو جزء (اعتقاد قلبی، اقرار به لسان) می دانند. لذا مرتکب کبیره را مؤمن حقیقی؛ ولی بدکار و فاسق به شمار می آورند.

پنجم) اعتقاد به ارجاء؛ فرقه مرجئه ایمان را یک جزء، آن هم اعتقاد باطنی

1- 1. تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، شیخ طوسی، مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدینی، ص 40.

می شناسد و می گویند: ایمان، موهبتی ذاتی است که اعمال در آن نقش ندارند.

بنابراین، در میان این پنج روش و نظریّه، نظریّه اوّل و پنجم (خوارج و مرجئه) دو طرف این قوس و منحنی هستند و کاملاً برابرهم قرار دارند؛ یعنی یکی، عمل را جزء مقوّم ایمان می شمارد و دیگری برای عمل، هیچ نقشی قائل نیست.

مبدأ پیدایش دیدگاه ها

بدون شک این دو نظریّه (مذهب خوارج و مرجئه) صد در صد مقابل قرآن و سنّت هستند؛ «قرآن» ایمان و اسلام را چون کوثر نوری می داند که مشکّک است و از ضعف و قوّت برخوردار می گردد. «ایمان» نور است و بر قلب می تابد تا روح را روشن کند. و چون نور است، انعکاسش هم مختلف می باشد و پرتو ایمان بسان نور خورشید، با امواج متفاوتی بازتاب دارد. از این رو، آیات محکم و قاطع قرآن، این دو فکر (خوارج و مرجئه) را باطل می شمارد. در سوره حجرات می فرماید:

«قالَتِ ٱلْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُوءْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا يَدْخُلِ ٱلإيمانُ فی قُلُوبِكُمْ»(1)؛ اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم. ای پیامبر! بگو: ایمان نیاوردید، ولکن بگویید ما مسلمان شدیم؛ چون ایمان در قلوب شما، داخل نگردیده است.

خداوند، مرتبه قوی اسلام را «ایمان» و مرتبه ضعیف آن را «اسلام» می شمارد و آیات دیگر به روشنی دلالت دارند که خود ایمان هم یک امری مشکّک و دارای مراتب مختلف و متفاوت می باشد.(2)

1- 1. حجرات / 14.

2- 2. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 88 _ 75.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بارها به موضوع ایمان پرداخته شده؛ از جمله اینکه: ایمان به کعبه و اسلام به مسجدالحرام تشبیه شده است.

بنابراین، خوارج و افکارشان مخالف آیات محکم قرآن و روایات است. به راستی اگر مرتکب کبیره «کافر» باشد، پس تفاوت «حدود» در مجازات گنه کاران چگونه توجیه می شود؛ در حالی که طبق این فکر، همه آنها کافرند و کافر، محکوم به اعدام؟!

از سوی دیگر، می بینیم که در قرآن «عمل نیک»، عطف بر ایمان است و آیات روشن قرآن «اعمال صالح» را در زیاد شدن ایمان، و «اعمال ناپسند» را در کم شدن ایمان، مؤثّر می داند. حال، جای این سؤال است: با وجود این آیات روشن و قاطع، چرا این گونه افکار ضدّ و نقیض و تفسیرهای مختلف از اسلام و ایمان، پیدا شد؟

شکّی نیست که خیزش و رویش این دو فکر متضادّ (خوارج و مرجئه) را می توان در دو مرحله زمانی مغایر و مخالف با هم مشاهده کرد.

پیدایش خوارج

در پیدایش خوارج، عواملی مؤثّر بود:

1. زمینه های منفی و حالت جمود (سطحی نگری و تعصّب بعضی از افراد.)

همان طور که «میکرب» زمینه مناسب برای رشد خود می خواهد، فکر بیمار و مسموم نیز نیازمند به روحی ضعیف و مریض است تا در آن پرورش یابد. چنین جان های بیمار بودند که موجب پیدایش و رشد این فکر (خوارج) شدند، یکی از رهبران این فرقه، «ذوالخویصره تمیمی» بود. او، چنان بیمار است که در مقابل رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم طغیان می کند. شهرستانی داستان او را بدین شکل بیان می کند:

«اعتبر حدیث ذی الخویصره اذ قال: اعدل یا محمّد! فانّک لم تعدل. حتّی قال صلی الله علیه و آله وسلم : اِن لم اعدل فمن یعدل؟! فعاد اللّعین و قال: هذه قسمه ما ارید بها وجه اللّه... حتّی قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : سیخرج من ضئضئی[1] هذا الرّجل قوم یمرقون من الدّین کما یمرق السّهم من الرّمیه[2]؛ ذوالخویصره به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می گوید: ای محمّد! با عدالت رفتار کن؛ زیرا تو با عدالت رفتار نمی کنی. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: اگر من عادل نیستم، پس چه کسی با عدالت رفتار می کند؟ آن ملعون با کمال بی شرمی برگشت و گفت: این سهم بندی و قسمتی که تو می کنی، خدای را منظور نداری و خشنودی خدا را طلب نمی کنی... در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: در آینده، او پیشوای گروهی از مردم خواهد بود که از دین خارج می شوند بسان خروج تیر از کمان.»

آری، این آتش افروز «فتنه خوارج»، در آغاز علیه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم طغیان می کند، فرمایش آن حضرت را مردود می شمارد و در مقابل آن حضرت می ایستد. بدون شک چنین انسان بیمار و گستاخی، چراگاه شیطان است و ابلیس در زمان مناسب بهترین بهره را از او می برد.

2. اهمیّت دادن اسلام به انجام اعمال و احکام.

اگرچه این امر، درست است و «اصالت عمل» در اسلام، یک اصل مسلّم است و عطف اعمال صالح به ایمان، و نیز حبط اعمال _ در صورت انجام دادن بعضی از گناهان _ تأثیر عظیم عمل در ایمان را محرز می کند. و اگرچه در آن برهه تاریخی، ندای: جهاد، نماز، زکات، حجّ و اعمال دیگر در فضای دولت اسلامی طنین افکنده بود و اسلام بدون عمل، معنا و مفهوم درستی نداشت. امّا وقوع

1- 1. الملل و النّحل، ج 1، ص 21.
2- 2. همان.

بعضی از حوادث، باعث انحراف فکری عدّه ای از مسلمانان شد. به عنوان نمونه، وقتی قبائلی از عرب از پرداختن زکات خودداری کردند، خلیفه گفت: «لومنعونی عقالاً ممّا اعطوا رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم لقاتلتهم.»(1)، سپس خلیفه با آن گروه جنگید. این حدّت و شدّت خلیفه، موجب شد که تصوّر کنند: «اگر کسی از پرداخت زکات خودداری کرد، کافر است؛ چون اسلام است که موجب حرمت خون و مال مسلمان می گردد. پس، این گروه که خونشان محترم نیست، حتماً کافرند.»

و نیز از وقایع دیگری که در جهان اسلام رخ داد و درک صحیح و تفسیر آن را نمی دانستند، این اندیشه خطرناک پدید آمد که: «میان ایمان و کفر، مرز سومی وجود ندارد. پس، آنکه مؤمن نیست، به ناچار کافر است و خونش مباح». شاهد بر این درک نادرست، اعتراض آنان در جنگ جمل است که به امیرمؤمنان علیه السلام گفتند: چرا ریختن خون این افراد (پیمان شکنان و آشوب گران) بر ما مباح بود؛ ولی بردن اموال و ناموسشان [به عنوان غنیمت] مباح نیست؟

به هر حال، آنان با تحلیل نادرست این قبیل وقایع و تفسیر ناصحیح از مفهوم اسلام و ایمان، به این درکات سقوط کردند. با آن که در قرآن می خواندند: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا...»(2) ولی معنای واقعی آیه را نمی فهمیدند، و نیز ده ها آیه قرآن را _ که عمل را به گونه مستقل عطف بر ایمان کرده بود _ تلاوت کرده، ولی از درک مفهوم واقعی آن عاجز بودند. و لذا این جریان فکری، کم کم رشد یافته و در بستر تحوّلات بعد از نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به روند تکاملی خود ادامه داد. پس از بروز اختلافات در عصر «حکومت عدل علوی» و شعله ور شدن تنور

1- 1. همان، ص 25.
2- 2. حجرات / 9.

فتنه و جنگ با هیزم نفاق معاویه و همدستانش، این مکتب انحرافی به اوج خود رسید و فرقه ای را به نام «خوارج» رقم زد.

پیدایش مرجئه

در مقابل این فکر تند و خطرناک، واکنشی به وجود آمد که بعدها «مکتب مرجئه» را تشکیل داد. فکر ارجاء نیز معلول عواملی است و در مرحله ای کاملاً مغایر با آن جوّ (اصالت عمل)، تکوّن یافت.

در زمان اوّل، گرچه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم «ولایت» که روح اسلام بود، از پیکرش جدا شد ولی مسلمانان و حکّام به ظاهر اسلام عمل می کردند و احکام را جاری می نمودند. جهاد و نماز، دو محور ایمان بود و مردم، اهل ذکر، عبادت و حفظ قرآن بودند؛ خصوصاً با فتوحات بزرگ، شوق و ذوق مسلمانان در انجام عبادات اوج گرفته بود.

ولی زمان دوم، حتّی آن پیکر بی روح اسلام مورد حمله قرار گرفت. «اصالت عمل» از دو محور، مورد هجوم واقع شد:

از یک محور، مسأله «جبر» مطرح گردید؛ مسأله ای که «اختیار و عمل» را از انسان سلب و منقطع می ساخت.

«قال ابوهلال العسکری: انّ معاویه اوّل من زعم انّ اللّه یرید افعال العباد کلّها»[(1)]؛ همفکران معاویه اعمال زشت خود را، به خداوند سبحان نسبت می دادند و تکّه کلام گفتاری و نوشتاری آنان عبارت «قضاءٌ من القضاء» بود.

«ولأجل ذالک لمّا سألت امّ المؤمنین عائشه معاویه عن سبب تنصیب ولده یزید علی رقاب المسلمین فأجابها: انّ امر یزید قضاء من القضاء و لیس للعباد

1- 1. الاوائل، ابوهلال عسکری، ج 2، ص 125.

الخیره من امرهم» (1) معاویه در پاسخ به سؤال ابن عمر، همین جمله را تکرار می کند. (2) به راستی با القاء این فکر، دیگر عمل انسان چه معنا و تأثیری دارد؟

و از محور دیگر، هر گروهی عمل گروه دیگر را تکذیب کرده؛ به گونه ای که برخی از مسلمانان زبان به سبّ و لعن یک دیگر گشوده بودند و یکدیگر را تخطئه می کردند. با گسترش این نگرش و روش، چنین تصوّر شد که اگر منطق «خوارج» درست بوده و «عمل» جزء مقوّم اسلام باشد، مسلمانی نیست مگر گروه اندکی!

نتیجه بحث و درگیری های لفظی و فیزیکی در آن دوره، این شد که: القاء این فکر؛ یعنی «عمل، مؤثّر در ایمان و اسلام نیست»، قوّت گرفت. به ظاهر هدف و مقصود «مرجئه» تزکیّه و تطهیر امّت اسلام بود از صفت کفر مطلق؛ چون در این برهه از زمان، عمل صحیحی برای مسلمانان باقی نمانده بود. چرا که بنی امیه، حاکم بودند، حکومت اسلامی را به «سلطنت» مبدّل کردند. و حتّی با کمال صراحت اعلام نمودند: «ما از حکومت بر شما، اقامه نماز نمی خواهیم، فقط می خواهیم بر شما حاکم باشیم.» لذا لشکرهای سفّاک و خون ریز به راه می انداختند تا به اهداف پلید خود برسند؛ همانند جنایات لشکر بُسر بن ارطاه: (3)

«کان بُسر ابن ارطاه قاسی القلب فظّاً سفّاکاً للدّماء، لا رأفه عنده و لارحمه. فأمر معاویه أن یأخذ طریق الحجاز والمدینه و مکّه حتّی ینتهی الی الیمن و قال له: لاتنزل علی بلد علی طاعه علیّ الاّ بسطت علیهم لسانک حتّی یرو انّهم لا نجاه لهم و انّک محیط بهم، ثمّ اکفف عنهم و ادعهم الی البیعه لی فمن أبی

1- 1. الامامه والسیاسه، ج 1، ص 185 _ 162.
2- 2. همان.
3- 3. الغدیر، ج 11، ص 19.

فاقتله.»[(1)]

به دستور معاویه، بُسر بن ارطاه جنایت کار بر سرزمین های تحت حکومت حضرت علی علیه السلام می تازد و با بی رحمی به کشتن شیعیان و غارت اموال آنان می پردازد. مرحوم علامه امینی قدس سره می نویسد: «لقد اشنّ الغاره معاویه علی شیعه امیرالمؤمنین»[(2)] او حتّی کودکان را می کشد؛ لذا حضرت علی علیه السلام با شنیدن این خبر، بسیار ناراحت و متأثّر می شود: «و لمّا بلغ علیّ ابن ابیطالب علیه السلام قتل الصّبین جزع لذلک جزعاً شدیداً».[(3)]

و بعد از معاویه پسرش یزید بر تخت قدرت و ظلم تکیه می کند، لشکری مجهّز از طرف او به کربلا می رود و آن گونه عمل می کند که چهره تاریخ اسلام همیشه و تا ابد مجروح و اندوهناک است و در سال های بعد نیز لشکری به فرماندهی مسلم بن عقبه مأموریت پیدا می کند تا در مدینه و مکه، به جنایات گوناگون بپردازند.

آیه الله سبحانی درباره مرجئه می نویسد: «والظّاهر انّ فکره الارجاء نشأت فی احضان الامویّه؛ این فکر در زمانی که بنی امیّه بر مصدر کارها بودند و خطبای آنان حقایق را مستور می ساختند، ایجاد شد.»

البته تا اینجا زمینه رویش و خیزش این فکر، بنا به تعبیر و تفسیر مشهور از _ مرجئه که همان جدا ساختن عمل از ایمان است _ ارزیابی شد؛ اما محقق عالیقدر، استاد سبحانی احتمال می دهد و آن، این است که: القاء این فکر، نه به آن معنای مشهور است که جدایی عمل از ایمان باشد: «انّ اصل الارجاء هوالتّوقف

1- 1. همان، ص 23 و 22.
2- 2. همان، ص 18.
3- 3. همان.

و ترک الکلام فی حقّ بعض الصّحابه، لکن هذا الاصل قد نسی فی الاوانه اللاحقه و اخذ اصل آخر مکانه بحیث لم یبق من الاصل الاوّل اثر بین المرجئه اللاحقه(1)؛ ارجاء نه به معنای تأخیر عمل است؛ بلکه توقّف و ترک کلام در حقّ بعضی از اصحاب است. بدان معنا که این فکر القاء می کرد: پیرامون شخصیت بعضی از اصحاب _ خصوصاً علی علیه السلام _ توقّف کنید، سخن ناروا مگویید و امرش را به قیامت مؤخّر اندازید. مؤسّس این فکر می خواست مردم را از سبّ امیرمؤمنان علیه السلام منع کند؛ زیرا این کار مستقیماً برای او ممکن نبود.

استاد سبحانی می نویسد: «قد کان... ولهذه الفرقه آراءٌ خاصّه نشیر الیها فی محلّها غیر انّ اللّبنه الاولی لظهورها هو اختلافهم فی امر علیّ و عثمان فهؤلاء کانوا یحترمون... و لکنّ المرجئه و علی رأسهم محمد ابن شبیب لمّا لم یوفّقوا لحلّ هذه المشکله التجاؤا الی القول بالارجاء فقالوا: نحن نقدّم امر ابی بکر و عمر و نؤخّر امر الآخرین الی یوم القیامه.»(2) گفتند: تأخیر اندازید امر این دو (علی علیه السلام و عثمان) را به قیامت و پیرامون این دو، قضاوت نکنید.

با توجه به نظریه مؤرخان که «مؤسّس این فکر، حسن بن محمد بن حنفیّه است.» می توان این مطلب را پذیرفت.

بانی و مؤسّس این فکر، کیست؟

«قال ابن سعد: کان الحسن ابن محمد ابن الحنفیه اوّل من تکلّم بالارجاء(3)؛ ابن سعد می گوید: اوّل کسی که قائل به ارجاء شد، حسن بن محمد بن حنفیّه بود.»

«و قال ابن کثیر فی ترجمه الحسن: و کان عالماً فقیهاً عارفاً بالاختلاف والفقه.

1- 1. بحوث فی «الملل والنحل»، ج 3، ص 71.
2- 2. ابحاث فی«الملل و النحل»، ج 1، ص 50.
3- 3. الطبقات الکبری، ابن سعد، ج 5، ص 328.

و قال ايوب السّختيانى و غيره كان اوّل من تكلّم فى الارجاء و كتب فى ذالک رسالةً ثمّ ندم عليها(1)؛ ابن كثير پيرامون حسن بن محمد مى گويد: او عالم و فقيهى خبره و آشنا به آراء و نظريات گوناگون علمى و فقهى بود. ايوب سختيانى هم مى گويد: حسن بن محمد، اوّل كسى بود كه قول به ارجاء را مطرح كرد و در اين باره كتاب نوشت؛ گرچه بعدها از نگارش آن پشيمان گرديد.»

ابن عساكر مى نويسد: «قال عثمان ابن ابراهيم ابن حاطب: اوّل من تكلّم فى الارجاء هوالحسن ابن محمد، كنت حاضراً يوم تكلّم و كنت مع عمّى فى حلقته.. فتكلّموا فى علىّ و عثمان و طلحه والزّبير فاكثروا والحسن ساكت ثمّ تكلّم فقال: قد سمعت مقالكم، أرى أن يرجأ علىّ و عثمان و طلحه والزّبير فلايتولّى ولايتبرّء منهم...»(2)

در اين عبارت نيز مؤسّس اين فكر، «حسن بن محمد» معرفى شده است و علت تأسيس آن، توقّف در مقابل داورى پيرامون بعضى از اصحاب بوده است. حسن مى گويد: «نه از دوستى آنان سخن گوييد و نه از آنان بيزارى جوييد.»

به هر روى، تاريخ، حسن بن محمد را بانى اين فكر مى داند و آن گونه كه در تاريخ آمده، موجب اين كار توقّف پيرامون شخصيت بعضى از اصحاب بوده نه آن كه «عمل» را از «ايمان» جدا دانسته باشد.

پايان بخش سخن، مطلبى است از استاد سبحانى؛ ايشان پس از ذكر چند قطعه تاريخى _ و اين كه در مجموع، اوّلين قائل به ارجاء را حسن بن محمد معرفى كرده اند و پس از بيان جريان آمدن پدرش نزد او و ملامت كردن او را، به گونه اى كه حسن گفت: اى كاش مرده بودم!_ مى گويد:

1- 1. بحوث فى«الملل والنحل»، ج 3، ص 67.
2- 2. همان.

«فلمّا بلغ ذالک اباه محمد ابن الحنفیه ضربه فشجّه و قال: ویحک الاتتولّی اباک علیّاً!؟ و به نقل ابن عساکر داشت: «فبلغ اباه محمد ابن الحنفیه ما قال، فضربه بعصا فشجّه... و دخل میسره علیه فلامه علی الکتاب الّذی وضعه فی الارجاء فقال: لوددت انّی کنت متُّ و لم اکتبه!»

استاد، در ادامه چنین مرقوم می دارد:

«اذا کان الحسن ابن محمد الحنفیه هوالاصل فی الارجاء فیرجع اصل الارجاء وتاریخه الی الرّبع الاخیر من القرن الاوّل للهجره و قد توفّی محمد ابن الحنفیه والد المؤسّس عام ثمانین او احدی و ثمانین... و قد توفّی ولده الحسن تسعه و تسعین، او قبله او بعده بقلیل.»

اگر مؤسّس و بانی، حسن بن محمد باشد؛ ظهور «مرجئه» را می توان حوالی سال 70 هجری دانست. سپس در این که مؤسّس، حسن بن محمد باشد شک می کند و می گوید: «چگونه او [بنیان گذار این مکتب انحرافی] باشد و حال آن که او در مهد دانش و بینش [فردی چون] محمد حنفیه پرورش یافته است. و محمد، فرزند علی علیه السلام بود. او شاخه ای از شجره مبارکه هاشمی است و او روح و جانش سرشار از عشق و محبّت علی علیه السلام است. و سپس دفع این شبهه می کند که: شاید او این مطلب را مطرح کرده است برای تحقّق دو امر؛ یکی این که: در آن عصر تفرّق و پراکندگی، وحدت کلمه ایجاد کند. و مطلب دیگر: هجوم تبلیغاتی و موج عظیم سبّ و هتک را، که متوجه علی علیه السلام بود، متوقّف سازد.

در بخش دیگری از کلام عمیقشان چنین می نویسد: «قد عرفت انّ من المحتمل ان یکون الحافر لمؤسّس هذه الفکره هو ایقاف الهجمه علی جدّه امیرالمؤمنین علیه السلام و لکنّ العامل المؤثّر فی نشوء هذه البذره و نموّها، هو اشتداد

ص: 96

الدّعایه من جانب الامویّین لتبرئه عثمان من الاحداث المؤلمه المنسوبه الیه و تنزیه النّاکثین و من انضمّت الیهم من امّهات المؤمنین فی نقض البیعه والخروج علی الامام المفترض الطّاعه...»(1)

می توان این احتمال را پذیرفت که: هدف بنیان گذار این فکر، آن بوده که زبان بدگویان بر جدّ بزرگوارش حضرت علی علیه السلام را ببندد. ولی عامل مؤثّر در رشد و گسترش این فکر، از طریق بنی امیّه بود؛ زیرا آنان بودند که اعمال زشت و ناپسند مرتکب می شدند و در پی گسترش فرهنگی بودند تا به وسیله آن، خود را تبرئه کنند و نیز اعمال گذشتگان خویش چون: عثمان، طلحه و زبیر و برخی از همسران پیامبر به ویژه عایشه را اصلاح نمایند.

بیان عقائد مکتب مرجئه

از مطالب گذشته روشن گردید که فکر «ارجاء» واکنشی در مقابل سرسختی و حدّت اندیشه خوارج بود. همان طور که دانستیم، خوارج عمل را جزء مقوّم ایمان می دانستند ولی پس از پیدایش مرجئه آنان نقش عمل را بی رنگ ساختند و ایمان را امری قلبی یا به ضمیمه اقرار به لسان، تصور کردند.

آیه الله جعفر سبحانی پیرامون عقائد این مکتب می نویسد: «لاتجد للمرجئه رأیاً خاصّاً فی ابواب المعارف والعقائد سوی باب الایمان والکفر، فکلامهم یدور حول هذین الموضوعین واسّ نظریتهم انّ الایمان هو التّصدیق بالقلب»(2)؛ خصوصیّت این عقیده، فقط در بیان ایمان و کفر است لذا اساس و شالوده فکرشان این است که: ایمان، تصدیق قلب است و جزء دیگری ندارد.

آنگاه استاد سبحانی، مبانی این عقیده را بیان می کند:

1- 1. بحوث فی «الملل والنحل»، ج 3، ص 70.
2- 2. همان، ص 72.

1. «انّ الایمان لایزید و لاینقص، لانّ امرالتّصدیق بین الوجود والعدم؛ ایمان امری بسیط است، قابل زیاده و نقصان نیست. چون امر تصدیق دائر بین وجود و عدم است.»

2. «مرتکب الکبیره مؤمن حقیقةً لکفایه التّصدیق القلبی او الاقرار باللسان فی الاتّصاف بالایمان. و هؤلاء فی هذه العقیده یخالفون الخوارج والمعتزله. امّاالاولی: فلانّهم یعدّون العمل عنصراً مؤثّراً فی الایمان بحیث یکون تارک العمل کافراً و قد اشتهر عنهم بانّ مرتکب الکبائر کافر. و امّاالثانیه: فلانّهم یعتقدون انّ مرتکب الکبیره فی منزله بین المنزلتین لامؤمن و لا کافر(1)؛ مرجئه، مرتکب کبیره را مؤمن می دانند و تصدیق قلبی یا اقرار به زبان را در اتّصاف به ایمان کافی می دانند. البته این عقیده، مخالف نظر خوارج است و مخالف معتزله. زیرا خوارج، مرتکب کبیره را کافر می دانند و معتزله، قائل به منزله بین المنزلتین می باشند.»

3. «انّ مرتکب الکبیره لایخلّد فی النّار و ان لم یتب ولایحکم علیه بالوعید و العذاب قطعاً لاحتمال شمول عفوه سبحانه له. خلافاً للمعتزله الّذین یرون ان صاحب الکبیره یستحقّ العقوبه اذا لم یتب(2)؛ مرتکب کبیره، جاوید در آتش نیست، اگرچه توبه نکند و نمی توان حکم کرد که او قطعاً در عذاب خواهد بود، برای آن که ممکن است عفو خداوند شاملش گردد. البته این عقیده، مخالف نظر معتزله است. زیرا آنان عقیده دارند: مرتکب گناه کبیره، جاوید در آتش است و مستحقّ عقوبت است اگر توبه نکند و بمیرد.»

1- 1. همان.
2- 2. همان، ص 73.

آنگاه در ادامه می نویسد که: «ولایخفی انّ هذه العقیده خاطئه جدّاً(1)؛ این بنا و اندیشه از اساس، ویران و نادرست است.»

صاحب ابن عبّاد نیز عقیده این گروه را بیان می دارد و مردود می شمارد: «ادّعت المرجئه: انّ قاتل النّفس بغیرالحقّ و سارق المال و مخیف السُّبُل و مرتکب الزّنا و شارب الخمر لایقطع انّهم من اهل النّار و ان ماتوا مصرّین. و قالت العدلیّه: بل هم من اهل النّار مخلّدون لایجدون عنها حولاً، لانّ اللّه اخبر: «و انّ الفجّار لفی جحیم، یصلونها یوم الدّین و ماهم عنها بغائبین»(2) و قال تعالی «و من یقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فیها و غضب اللّه علیه و لعنه و اعدّ اللّه له عذاباً عظیماً»(3) _ (4)؛ مرجئه، مدّعی هستند: اگر کسی مؤمنی را بکشد، دزدی کند، قطّاع الطّریق باشد، عمل فحشاء مرتکب گردد، شرب خمر کند، معلوم نیست اهل آتش باشد و اگرچه بر این گناهان بزرگ اصرار ورزد. و حال آن که طبق عقیده شیعه: مرتکبان گناهان کبیره که بدون توبه از دنیا رفته اند، قطعاً دوزخی بوده و در جهنّم مخلّد خواهند بود؛ چنان که خداوند خبر داده و می فرماید: «فُجّار در آتشند و روز قیامت به آن خواهند رسید. و این گناهکاران از آن عذاب پنهان نیستند.» و در آیه دیگر می فرماید: «و کسی که مؤمنی را عمداً بکشد، پاداش او آتش جهنّم و خلود در آن آتش است...»

نظریّات پیرامون ایمان

«اختلف العلماء فی ماهیّه الایمان و لهم اقوال اربعه نعرض ها مع التّحلیل:

1- 1. همان.
2- 2. انفطار / 16 _ 13.
3- 3. نساء / 93.
4- 4. بحوث فی «الملل والنّحل»، ج 3، ص 73 _ 70.

1. الایمان هو معرفه اللّه بالقلب فقط و ان اظهر الیهودیّه والنّصرانیّه و سائر انواع الکفر بلسانه فاذا عرف اللّه بالقلبه فهو مؤمن. نسب الی الجُهم بن صفوان.

2. انّ الایمان هو اقرار باللّسان باللّه تعالی و شریعته و ان اعتقد الکفر بقلبه فاذا فعل ذالک فهو مؤمن. و هو قول محمد ابن کرام السّجستانی.

3. الایمان معرفه بالقلب و اقرار باللّسان و انّ الاعمال لیست ایماناً و لکنّها شرائع الایمان. و هو قول جماعه من الفقهاء و هو الاقوی.(1)

4. الایمان هو المعرفه بالقلب والاقرار باللّسان والعمل بالجوارح و انّ کلّ طاعه واجبه.

«دانشمندان پیرامون «ماهیّت ایمان» اختلاف نظر دارند، در این باره چهار نظریّه وجود دارد که عبارتند از:

1. قول جهم بن صفوان؛ وی ایمان را فقط معرفت قلبی می داند ولو انسان در زبان اقرار و اظهار به یهودیّت و مسیحیت و کفر کند.

2. قول محمد بن کرام؛ وی ایمان را اقرار زبانی به خدا و دینش می داند اگرچه انسان مؤمن در قلب معتقد نباشد بلکه منکر باشد.

3. قول گروهی از فقیهان: ایمان، معرفت قلب و اقرار زبانی است و اعمال جزء ایمان نیستند بلکه جلوه ها و چشمه سارهای ایمان هستند ایمان نور خود را در چهره اعمال جلوه گر می سازد. ابن حزم اندلسی این نظریّه را قوی ترین قول می داند.

4. ایمان، معرفت قلبی و اقرار به لسان و انجام تکالیف می باشد و این که طاعت و عبادت خداوند، واجب است.(2)

1- 1. الفصل فی الملل والاهواء والنّحل، ابن حزم الاندلسی، ج 3، ص 137.
2- 2. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: الملل والنحل، ج 3، ص 88 _ 75.

پیشوایان مکتب رهایی بخش «تشیّع» از همان آغاز، با این فکر خطرناک به مبارزه برخاستند. کراجکی روایت می کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «ملعون ملعون من قال الایمان قول بلاعمل(1)؛ ملعون است ملعون است کسی که بگوید: ایمان، قول است و عمل نمی خواهد.»

شیخ کلینی از محمد بن حکیم روایت می کند: «قلت لابی الحسن علیه السلام الکبائر تخرج من الایمان؟ فقال علیه السلام : نعم و مادون الکبائر، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم : لایزنی الزّانی و هو مؤمن و لایسرق السّارق و هو مؤمن(2)؛ از ابی الحسن علیه السلام پرسیدم: آیا کبائر، انسان را از حصار ایمان خارج می کند؟ فرمود: آری، بلکه کمتر از کبائر نیز چنین است. و سپس به فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم استناد می کند که: ممکن نیست انسان زنا و دزدی کند و حال آن که مؤمن باشد.»

در حدیثی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال می شود که آیا گفتن شهادتین در

1- 1. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، ج 66، ص 19.
2- 2. اصول کافی، ج 2، ص 258.

ایمان کفایت می کند؟ حضرت می فرمایند: پس، فرائض و احکام خداوند کجایند؟

بنابراین پیشوایان مسلک نور و حقیقت، از طرق گوناگون با این فکر خطرناک مبارزه کردند. فکر و عقیده ای که چون آتش، بنیان ایمان و فضیلت را در لهیب خود می سوزاند.

امامان معصوم علیهم السلام گاهی با این بیان که «اسلام، بر پنج پایه بنا شده است.»(1) و زمانی، ایمان را چشمه جوشانی فرض کردند که از دریچه اعمال جاری می گردد و نور ایمان از طریق اعمال پرتو می افکند. و در بیانی دیگر، ایمان را تصدیق قلبی و قول به شهادتین و عمل به ارکان دانستند.(2)

و گاهی مستقیماً افکار انحرافی را طرد کردند. در یک روایت، امام صادق علیه السلام می فرماید: «لعن اللّه القدریّه، لعن اللّه الخوارج.» و دو بار می فرماید:« لعن اللّه المرجئه»(3).

همچنین امام صادق علیه السلام وقتی از ابومسروق پیرامون عقیده اهل بصره پرسش کرد و او گفت: مرجئه، قدریّه و حروریّه هستند. امام علیه السلام فرمود: «لعن اللّه تلک الملل الکافره المشرکه الّتی لاتعبد اللّه علی شیی ء(4)؛ خداوند این ملل و گروه ها را لعنت کند! آنان کافرند، آنان مشرکند و هرگز خدای را عبادت نکرده اند.»

ائمّه هُدی علیهم السلام که از خطر اشاعه این فکر آگاه بودند و می دانستند که اگر این عقیده فاسد برقرار شود، اوّلاً بنیان اخلاق و فضیلت ویران می گردد. ثانیا بساط عبادت و طاعت الهی از زمین جمع می شود و ثالثاً روح و قلب انسان، مسخ و از

1- 1. و بنی الاسلام علی الخمس.
2- 2. ر.ک: بحارالانوار، ج 66، ص 19 و 18.
3- 3. بحوث فی «الملل والنحل»، ج 3، ص 86.
4- 4. همان، به نقل از اصول کافی، ج 2، ص 409.

اسلام جز نامی باقی نمی ماند؛ لذا با این فکر برخورد سخت نمودند و از طرق مختلف بر خرمن این پدیده شوم، اخگر افکندند و نگذاشتند این فکر شیطانی به آسمان رفیع و زیبای اسلام نفوذ کند. آن حافظان آسمان معنویّت با شهاب ثاقب بر این افکار اهریمنی، یورش بردند و دایره گسترش این عقاید خطرناک را محدود ساختند. دانشمندان شیعه نیز به پیروی از پیشوایان صادق خود با این فکر مبارزه کردند.

از جمله روایاتی که چهره سیاه این گروه را به خوبی ترسیم ساخته، روایت فضل بن شاذان نیشابوری است؛ وی در کتاب خود، می نویسد: «و منهم المرجئه... انّ النّبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: صنفان من امّتی لیس لهما فی الاسلام نصیبٌ: القدریّه والمرجئه. فقیل لهم ما المرجئه؟ قالوا: الّذین یقولون: الایمان قول بلاعمل و اصل ماهم علیه انّهم یدینون بانّ احدهم لوذبح اباه و امّه و ابنه و بنته و اخاه و اخته و احرقهم بالنّار او زنی او سرق او قتل النّفس الّتی حرّم اللّه او احرق المصاحف او هدم الکعبه او نبش القبور او اتی ایّ کبیره نهی اللّه ذالک عنها، انّ ذالک لایفسد علیه ایمانه ولایخرجه منه، و انّه اذا اقرّ بلسانه بالشّهادتین انّه مستکمل الایمان، ایمانه کایمان جبرئیل و میکائیل علیهماالسلام فعل ما فعل و ارتکب ما ارتکب ممّا نهی اللّه عنه، و یحتجّون بانّ النّبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: امرنا أن تقاتل النّاس حتی یقولوا: لااله الاّ اللّه، و هذا قبل أن یفرض سائر الفرائض و هو منسوخ.

و قد روی محمد ابن الفضل، عن ابیه، عن المغیره ابن سعد، عن ابیه، عن مِقْسم، عن سعید ابن جبیر قال: المرجئه یهود هذه الامّه. و قد نسخ احتجاجهم قول النّبی صلی الله علیه و آله وسلم حین قال: بنی الاسلام علی خمس، شهاده أنْ لا اله الاّ اللّه و انّ محمّداً

رسول اللّه، و اقام الصّلاه، و ایتاءالزّکوه، و حجّ البیت، و صوم شهر رمضان.»(1)

به راستی مرجئه چه سیمای وحشتناکی دارند! این گروه فاسد العقیده براین باورند که: «اگر پدر، مادر، پسر، دختر، برادر و خواهر خود را ذبح کنند و پیکر مرده آنان را بسوزانند، یا زنا و سرقت کنند، یا بی گناهی را بکشند، یا کتب آسمانی را آتش زنند و کعبه را ویران سازند، یا قبرها را نبش کنند و یا هر گناه کبیره ای که مورد نهی خداوند است را انجام بدهند؛ این کارها، منافاتی با ایمان نخواهد داشت. بازهم ایمان آنان چون ایمان جبرئیل و میکائیل است.» عجب منطقی است؟!

به هرحال، روشن گردید که ارجاء به دو معنایش فکری باطل است. اگر به معنای مشهور باشد؛ یعنی «قول بدون عمل»، و آن گونه که شارح مواقف می گوید: «نفی عقاب و عذاب باشد، حتی از گناهان کبیره»، چهره آنان همان است که فضل بن شاذان ترسیم کرد. و اگر به معنای «تأخیرالقول فی عثمان و علی علیه السلام » باشد، بازهم فکری است نادرست؛ زیرا علی علیه السلام اسوه حقّ بود و باید از آرمان او دفاع می شد، چنان که میثم تمّارها بر دار جفای بنی امیه مردانه ایستادند و با چهره خونین و زبان بریده از علی علیه السلام و آرمان عرشی اش دفاع کردند و فریاد حق مدار آن حضرت را با حنجره های خونین به گوش تاریخ زمزمه نمودند؛ به گونه ای که با تمام جور و ستم خاندان اموی صفحات گسترده تاریخ لبریز از قداست، عظمت و فضیلت علی علیه السلام گشت. و این حقیقتی است که بزرگان به آن اعتراف کرده اند.

1- 1. الایضاح، فضل ابن شاذان نیشابوری، صص 47 _ 44.

صاحب بن عبّاد در انگیزه جواز لعن گروه مرجئه می گوید:

اگر ارجاء را به معنای تأخیر عمل از ایمان معنا کنیم، که مخالف صد درصد با قرآن کریم است؛ چنان که می فرماید: «إِنَّ ٱلْأَبْرارَ لَفی نَعیمٍ، وَ إِنَّ الْفُجّارَ لَفی جَحیمٍ، یَصْلَوْنَها یَوْمَ الدّینِ، وَما هُمْ عَنْها بِغائبینَ»(1)؛ «وَ مَنْ یَقْتُلْ مُوءْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزاوءُهُ جَهَنَّمُ خالِدًا فیها»(2).

و اگر ارجاء را به معنای توقّف و سکوت نسبت به امیرمؤمنان علیه السلام معنا کنیم، چه مصیبتی از این بالاتر است؟ «وَهُنا وجه آخر لِلْعنهم و هو یرجع الی قولهم بالارجاء بالمعنی الاوّل، اعنی التّوقّف فی امر الامام علیّ امیرالمؤمنین علیه السلام و عدم الحکم بشیی ء فیه من الایمان و ضدّه. و ایّ مصیبه اعظم من التّوقّف فی ایمان اخی رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم و صفوه و وزیره، و هوالصّدّیق الاکبر و اوّل المؤمنین؟»

نامگذاری مرجئه

چون که جرم توقّف و سکوت و طرد ولایت امیرمؤمنان علیه السلام کمتر از انجام گناهان کبیره نیست، بلکه فوق همه گناهان است؛ مگر آن که توجیه استاد سبحانی پذیرفته گردد. ایشان می گوید: «حسن بن محمد پیرامون ولایت علی علیه السلام توقّف نکرده، بلکه او برای آن که هجوم مخال

از آنچه تاکنون بیان شد، وجه تسمیه و شهرت فرقه مرجئه روشن گردید. زیرا در کتب لغت «ارجاء» را به معنای «تأخیر» دانسته اند.

ابن اثیر می گوید: المرجئه تهمز و لاتهمز و کلاهما بمعنی التّأخیر.(3)

1- 1. انفطار / 16 _ 13.
2- 2. نساء / 93.
3- 3. النّهایه، ابن اثیر، ج 2، ص 206.

ابن منظور می نویسد: «الارجاءُ التّأخیر.»(1)

و نیز در مختارالصحاح آمده: «رجاء ارجیتُ الامر اخّرتُهُ»(2)

بنابراین وجه شهرت این گروه به مرجئه، چنین است:

الف) تأخیر عمل از ایمان و قول در تعریف ایمان.

ب) توقّف و عدم داوری پیرامون عثمان و علی علیه السلام .

1- 1. لسان العرب، ج 14، ص 311.
2- 2. مختار الصحاح، ص 257.

فصل سوم

رستاخیز دانش کلام

قرن دوم

رستاخیز

دانش کلام

ص: 107

قرن دوم را می توان دوران شکل گیری مکتب های کلامی دانست. با آنکه فلق و فجر «علم کلام» در قرن اوّل روشن شده و اشعه های این دانش بر افق وحی، و مشرق النّور خطبه ها و سخنان حکیمانه علی علیه السلام جلوه گر بود، با این وجود خورشید این دانش در قرن دوم تجلّی کرد. به راستی انقلاب عظیم فرهنگی اسلام در این زمان رخ داد و نور دانش اسلام، آفاق جهان را روشن ساخت. مکتب ها و منهج هایی شکل گرفت که برخی اصیل و مستقیم، برمحور شرع و عقل می گشتند؛ برخی در زمینه قدرت تشخیص عقل، افراط کردند و گروهی نیز سیر ارتجاعی داشتند. به هر حال قرن دوم و سوم، زمان شکوفایی دانش اسلامی و رستاخیز آن بود.

معتزله

مکتب «اعتزال» که ستاره آن بر بام شهر بصره طلوع کرد، در واقع استمرار حرکتی بود که مسیرش به خون معبد جُهنی و غیلان دمشقی گلگون بود. در این

حرکت فکری و نهضت علمی، عواملی مؤثّر بود که به آن اشاره خواهد شد. و این حرکت علمی نه از آنِ «واصل» است، بلکه واصل بن عطاء، نقطه عطفی در تدوین و انحراف آن بوده است. باید اذعان کرد که دو نقطه درخشنده در این مکتب، که اساس و پایه آن محسوب می گردد؛ یعنی توحید و عدل، مقتبس از فروغ وحی و گفتار نورانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم و امیرمؤمنان علیه السلام بوده است. و به هر حال، بانیان این منهج، از زلال سرچشمه «بیت علوی» قدحی نوشیده اند.

آیه الله سبحانی در این رابطه می نگارد:

«ثمّ انّ القول بالمنزله بین المنزلتین، و ان کان یعدّ منطق الاعتزال و مغرس بذره، ولکن حقیقه الاعتزال لاتقوم بهذا الاصل و لایعدّ الدّرجه الاولی من اصوله فانّ الأَصْلَیْن التّوحید و العدل یعدّان حجر الاساس لهذا المنهج و سائر الاصول فی الدّرجه الثّانیه. و فی ضوء هذا، یقف القاری بفضل النّصوص الآتیه علی انّ الاعتزال اخذ ذینک الاصلین من البیت العلوی عامّه، و من خُطب الامام علی علیه السلام و کلماته خاصّه و لأجل ذالک یجب أن یعترف بانّ الاعتزال اخذ الاصول الاصلیه لمنهجه من بیت الولایه.»(1)

استاد سبحانی ابتدا، داستان معروف واصل بن عطاء و گوشه گیری او از مجلس حسن بصری را بعید می شمرد و سپس می نویسد:

باتوجه به تاریخ ولادت واصل (80 ق.) و وفات حسن بصری (110 ق.) این کار بعید است و معقول نیست واصل در آن عنفوان جوانی بتواند در مقابل مکتب استادش حسن بصری، با آن شخصیتی که حسن داشت، جبهه بگیرد.

آنگاه این قطعه را ذکر می کند که این فکر خصوصاً آن اصول صحیح چون:

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 167.

عدل و توحید، مأخوذ از «بیت علوی» است و این نور از آن مشرق می تابد و این دو اصل، سنگ بنای این روش و منهج فکری هستند نه اصل «منزله بین المنزلتین» که واصل آورد. بنابراین، مایه های اوّلیه این روش در خطبه های نورانی امیرمؤمنان علیه السلام است؛ به عنوان نمونه بخش هایی از سخنان بلیغ و عمیق آن حضرت آورده می شود. عمق این سخنان، چنان است که افرادی مانند احمد امین دچار توهّم شده اند و تردید کرده اند که: آیا این مفاهیم عالیه در آن زمان قابل طرح بوده است؟ آیا این نور در آن زمان با آن افق محدود فکری می توانست تابان گردد؟

البته برای فردی چون: احمد امین که حضرت علی علیه السلام را نمی شناسد، باید در نهج البلاغه و این خُطَب تردید کند و آنها را سوغات فلسفه یونان بداند. لکن هر که حضرت علی علیه السلام را می شناسد و معتقد است که مربّی و معلّم بزرگ او، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوده و دریچه های آسمان بر او چو پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مفتوح و به گفته خود «چون پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم «نغمه وحی» را می شنید؛ ولی جبرئیل را نمی دید.»، باور می کند که کلامش، فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است.

ابوعلی سینا می گوید: «کان علی علیه السلام بین اصحاب محمّد صلی الله علیه و آله وسلم کالمعقول بین المحسوس؛. علی علیه السلام درمیان یاران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مانند کلّی در میان جزئیات، بود و یا مانند عقول قاهره نسبت به اجسام مادیّه بود.»(1)

جدّاً جای تعجّب است که احمد امین بگوید: مسلمانان قبل از زمان ترجمه کتب یونانی و آشنایی با فلسفه یونان، به این مفاهیم آشنا نبودند.(2)

1- 1. سیری در نهج البلاغه، مرتضی مطهری، ص 43.
2- 2. همان.

چرا چنین باشد و حال آنکه مسلمانان در پرتو «انوار وحی»، چراغ خردشان روشن شده بود و از فرهنگ تابناک و درخشانی برخوردار بودند. آیات قرآن پیرامون: توحید، صفات خداوند، حشر و نشر، قیامت و طبیعت، آفاقی از افکار جدید را در روحشان پدید آورده بود و پیامبر اسلام، معلّم مردم بود و درس حکمت و تزکیه به آنان می آموخت. دانشمندانی که پیرامون «تاریخ علم» تحقیق کرده اند، مرحله سوم تاریخ علم را، از آن اسلام می دانند و معترفند که هزار سال مشعل دانش بر بام جهان اسلام، فروزان بود.

باری، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با نور قرآن و وحی، آفاق «مالم یعلم» را بر مسلمانان مفتوح نمود؛ خصوصاً وقتی که دانشجوی این مکتب، حضرت علی علیه السلام باشد.

به هر حال آنچه حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه بیان کرده، مفاهیمی ژرف و عمیق است و هنوز فیلسوفان بزرگ در فهم آن مطالب، تعمّق و تفکّر می کنند.

کلماتی که در آسمان بلاغت، فصاحت، فلسفه و عرفان علوی می درخشند، بدین قرار است:

«مع کلّ شی ء لا بمفارفه و غیر کلّ شی ء لا بمزایله(1)؛ او با همه چیز هست ولی نه به این شکل که جفت و قرین چیزی واقع شود، و مغایر با همه چیز است و عین اشیاء نیست.»

«لیس فی الأشیاء بوالج و لا عنها بخارج(2)؛ او در اشیاء حلول نکرده است. [زیرا حلول، مستلزم محدودیّت شیی ء حلول کننده است] در عین حال، از هیچ چیز هم بیرون نیست. [زیرا بیرون بودن نیز خود، نوعی محدودیّت است].»

1- 1. نهج البلاغه، خطبه اوّل، دکتر صبحی صالح، ص 40.
2- 2. همان، خطبه 186، ص 274.

«بان من الأشیاء بالقهر لها والقدره علیها و بانت الأشیاء منه بالخضوع(1)؛ مغایرت و جدائی او از اشیاء، به این است که او قاهر و قادر و مسلّط بر آنها است [و البته هرگز قاهر، عین مقهور و قادر، عین مقدور نیست] و جدایی اشیاء از او، به این نحو است که خاضع و مسخّر ساحت اویند.»

«الاحد لابتأویل عدد(2)؛ او، یک است ولی نه یکِ عددی.»

«لایشمل بحدّ و لایحسب بعدّ(3)؛ هیچ حدّ و اندازه ای او را در بر نمی گیرد و با شمارش به حساب نمی آید.» «من اشار الیه قد حدّه و من حدّه فقد عدّه(4)؛ هرکس به او اشاره کند، او را محدود ساخته است و هرکس او را محدود سازد، او را تحت شمارش در آورده است.»

«من وصفه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد ابطل ازله(5)؛ هرکس او را با صفتی (زائد بر ذات) توصیف کند، او را محدود ساخته است و هرکس او را محدود سازد، او را شماره کرده است. و کسی که او را شماره کند، ازلیّتش را باطل ساخته است.»

«کلّ مسّمی بالوحده غیره قلیلٌ(6)؛ هر چیزی که با وحدت نام برده شود، کم است جز خدا؛ زیرا او با اینکه واحد است، به کمی و قلّت موصوف نمی شود.»

حضرت علی علیه السلام پیرامون مفهوم اوّلیت و آخریّت و به عبارت دیگر، در بیان تفسیر آیه «هو الاوّل و الآخر والظّاهر والباطن و هو بکلّ شی ءٍ علیم»(7)؛ چنین فرموده است:

1- 1. همان، خطبه 152، ص 212.
2- 2. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه 152، ص 468.
3- 3. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه 186، ص 273.
4- 4. همان، خطبه اوّل، ص 40.
5- 5. همان، خطبه 152، ص 212.
6- 6. همان، خطبه 65، ص 96.
7- 7. حدید / 3.

«الحمدللّه الذّی لم یسبق له حالٌ حالاً فیکون اوّلاً قبل أن یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً... و کلّ ظاهر غیره غیر باطن و کلّ باطن غیره غیر ظاهر(1)؛ سپاس خدای را که هیچ حال و صفتی از او بر حال و صفتی دیگر تقدّم ندارد تا اوّلیّت او مقدم بر آخریّتش، و ظاهریّت او مقدم بر باطنیّتش بوده باشد... هر پیدائی جز او فقط پیداست و دیگر پنهان نیست، و هر پنهانی جز او فقط پنهان است و دیگر پیدا نیست. [اوست که در عین اینکه پیداست، پنهان است و در عین اینکه پنهان است، پیداست.]

«لاتصحبه الاوقات و لا ترفده الادوات، سبق الاوقات کونه، والعدم وجوده و الابتداء ازله(2)؛ زمان ها، او را همراهی نمی کنند و اسباب و ابزار، او را کمک نمی کنند. هستی او بر زمان ها، و وجود او بر نیستی، و ازلیّت او بر هر آغازی تقدّم دارد.» به راستی چه کلمات بلند و حکیمانه ای است! آفاق این سخنان چنان رفیع، و گوینده آن خورشید افق اعلی است که حتی بعد از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان و ظهور چهره هایی چون: بوعلی، ابونصر و صدرا بر آسمان فلسفه، هنوز این مفاهیم در حجاب نورند. و این، مفهوم سخنان استاد مطهری است.(3)

آری همین گفتار حکیمانه، زمینه رویش و پرورش عقل گرائی و خردمنشی گردید و برخی از اصول منهج اعتزال چون: توحید، عدل و صفات خداوند، از همین خطبه ها و کلمات پیدا شد، نه آن گونه که احمد بن حنبل می گوید: جهم بن صفوان موجب پیدایش برخی از این مطالب گردید.(4)

و اینک اعتراف و اقرار چند نفر از بزرگان این مکتب ذکر می گردد:

1- 1. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه 65، ص 96.
2- 2. همان، خطبه 186، ص 273.
3- 3. سیری در نهج البلاغه، ص 44.
4- 4. الرّدّ علی الجهمیّه و الزّنادقه، احمد بن حنبل، تحقیق: محمد حامد الفقی، ص 14.

1. قال الکعبی: والمعتزله یقال: انّ لها و لمذهبها اسناداً تتّصل بالنّبی صلی الله علیه و آله وسلم و لیس لأحد من فرق الامّه مثلها و لیس یمکن لخصومهم دفعهم عنه، و هو انّ خصومهم یقرّون بأنّ مذهبهم یسند الی واصل ابن عطاء و انّ واصلاً یسند الی محمد ابن علی ابن ابیطالب علیه السلام و ابنه ابی هاشم عبداللّه ابن محمد ابن علی علیه السلام و انّ محمداً اخذ عن ابیه علی علیه السلام و انّ علیّاً عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم [(1)]؛ کعبی می گوید: سند معتزله به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می رسد و برای هیچ یک از گروه های امت اسلام چنین چیزی نیست. دشمنان منهج اعتزال نیز این امر را نمی توانند انکار کنند؛ زیرا آنان نیز اعتراف می کنند که بنیانگذار این منهج، واصل ابن عطاء است و واصل، شاگرد محمد بن علی و پسرش عبدالله بن محمد است و محمد، شاگرد مکتب پدرش علی علیه السلام بود و علی علیه السلام ، دانشجوی مکتبی است که استادش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است.

کعبی، موجب فخر و شرف خود را مکتب اعتزال می داند که سرچشمه این جریان به نظر او کوهسار وجود علی علیه السلام و پیامبر بزرگ اسلام است. گرچه ادّعای او خالی از اشکال نیست؛ زیرا او، واصل را دانش آموز مکتب محمد حنفیّه معرفی می کند. و حال آنکه محمد در سال 80 ق. وفات کرد و در همین سال واصل بن عطاء متولد شد! علاوه بر این، آنچه منظور کعبی است که منهج اعتزال را به آغاز اسلام عطف کند، خالی از اشکال نیست؛ زیرا در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و حضرت علی علیه السلام این مفهوم، مطرح نبود. آنچه به نظر صحیح است، این است که برخی از اصول منهج اعتزال، چون: توحید، عدل، نفی صفات به آن گونه که پیروان حدیث و صفاتیه اثبات می کنند، فروغش از وحی و تابش انوار خطب

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج 3، ص 168.

امیرالمؤمنین علیه السلام است.

2. قاضی در طبقات معتزله می گوید:

«و أخذ واصل، العلم عن محمد ابن الحنفیّه و کان خالاً لابی هاشم(1)؛ واصل از محضر محمد بن حنفیّه کسب دانش کرد».

سابقاً گذشت که واصل نمی تواند شاگرد محمد حنفیّه باشد؛ چرا که با تاریخ (دوره زندگی آنان) نمی سازد. مؤیّد این گفتار، سخن «سید مرتضی، علم الهدی» است. او در این رابطه می نگارد:

«ذکر ابوالحسین الخیّاط: انّ واصلاً کان من اهل مدینه الرّسول صلی الله علیه و آله وسلم ، و مولده سنه ثمانین، و مات سنه احدی و ثلاثین و مأه، و کان واصل ممّن لقی اباهاشم عبداللّه ابن محمد... و صحبه و أخذ عنه. و قال قوم: انّه لقی اباه محمد و ذالک غلط لانّ محمداً توفّی سنه ثمانین او احدی و ثمانین و واصل ولد فی سنه ثمانین(2)؛ ابوالحسین خیّاط گفته است که: واصل بن عطاء از مردم مدینه بود؛ سال 80 ق. به دنیا آمد؛ سال 131 ق. از دنیا رفت. وی از اصحاب ابوهاشم بود. اما گروهی می گویند که او با محمد بن حنفیّه دیدار داشته و از محضرش استفاده کرد. در حالی که این مطلب، بی اساس است؛ زیرا محمد، سال 80 و یا 81 وفات کرد و واصل در همین سال به دنیا آمده است!»

3. شهرستانی می گوید: «یقال اخذ واصل عن ابی هاشم عبداللّه ابن محمد بن الحنفیّه(3)؛ گفته می شود که واصل، شاگرد ابی هاشم بود.»

4. احمد بن یحیی بن مرتضی می گوید: «و سند المعتزله لمذهبهم اوضح من

1- 1. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ابوالقاسم بلخی، ص 236.
2- 2. امالی، شریف مرتضی، القسم الاول، صص 165 _ 164.
3- 3. «الملل والنحل»، عبدالکریم شهرستانی، ج 1، ص 49.

الفلق اذیتّصل الی واصل و عمرو اتّصالاً شاهراً ظاهراً و هما أخذا عن محمد بن علی ابن ابیطالب و ابنه ابی هاشم عبداللّه ابن محمد و محمد أخذ عن ابیه علی ابن ابیطالب علیهماالسلام ؛ سند مذهب معتزله، از فلق روشن تر است؛ زیرا مؤسّس این مکتب، واصل و عمرو می باشند و این دو نفر از شاگردان محمد بن علی و پسرش ابوهاشم می باشند و محمد، شاگرد پدرش علی علیه السلام بود.»

همانا ادعای ابن مرتضی نیز مردود است؛ زیرا با تاریخ نمی سازد.

5. ابن ابی الحدید نیز در کلامی، که در فصل اوّل از آن نقل شد، مؤسّس علم کلام را علی علیه السلام می دانست و می گفت: معتزله، که بانی آن واصل بن عطاء می باشد و واصل، شاگرد ابوهاشم و... و اشاعره نیز بنیان گذارش ابوالحسن اشعری است و ابوالحسن، شاگرد ابوعلی جبایی می باشد.(1)

ابن ابی الحدید در این کلامش، منهج اعتزال را به خاندان علی علیه السلام و شخص علی علیه السلام عطف می کند؛ بلکه او مشرق این دانش را حضرت علی علیه السلام می داند. بدون شک دو اصل درخشان منهج اعتزال، (توحید و عدل) از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام گرفته شده است. علم الهدی می گوید:

«اعلم انّ اصول التّوحید والعدل مأخوذه من کلام امیرالمؤمنین علیه السلام و خطبه، فانّه تتضمّن من ذالک ما لازیاده علیه و لا غایه ورائه، و من تأمّل المأثور فی ذالک من کلامه علم ان جمیع ما اسهب المتکلّمون من بعده فی تصنیفه و جمعه انّما هو تفصیل لتلک الجمل و شرح لتلک الاصول(2)؛ آگاه باش که اصول توحید و عدل، گرفته شده از کلام و خطب امیرالمؤمنین علیه السلام است. این خطب،

1- 1. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج 1، ص 17.
2- 2. امالی، شریف مرتضی، ج 1،، ص 148.

چون دریایی موّاج اند که لبریز از این معارف اند و غایتی برای آن نمی باشد و کسی که تأمّل کند، در می یابد که آنچه متکلّمان و دانشمندان این فن گفته اند، تار و پودش در آن خطب و سخنان می باشد و این اصول مدوّن، تفصیل و شرح آن سخنان و جملات می باشد.»

6. دکتر حسن ابراهیم حسن می گوید:

«فقد نسبت المعتزله عقائدها الی علیّ ابن ابیطالب و قلّ ما نجد کتاباً من کتبهم و علی الأخص کتب المتأخّرین منهم، الاّ ادّعوا فیه انّه لیس ثمّه مؤسّس لمذهب الاعتزال و علم الکلام غیر الامام علی علیه السلام (1)؛ معتزله عقائدشان را به علی بن ابیطالب علیه السلام نسبت می دهند و کم است کتابی از تألیفات علمای معتزله _ خصوصاً کتبی که متأخّرین آنان تألیف کرده اند _ مگر اینکه ادعا می کنند که بنیان گذار مذهب اعتزال و علم کلام، حضرت علی علیه السلام می باشد.»

حال، پس از نقل این اعترافات، عمق عناد احمد امین با مذهب تشیّع و پیشوای معصوم آن، حضرت علی علیه السلام آشکار می گردد. او می گوید:

«ولقد قرأت کتاب الیاقوت لابی اسحاق ابراهیم ابن نوبخت، من قدماء متکلّمی الشّیعه الامامیّه، فکنت کأنّی اقرءُ کتاباً من کتب اصول المعتزله الاّ فی مسائل معدوده کالفصل الاخیر فی الامامه و امامه علیّ و امامه الأحد عشر بعده(2)؛ من کتاب «الیاقوت» را که تألیف ابواسحاق ابراهیم ابن نوبخت _ از قدمای متکلّمان شیعه است _ خوانده ام، گویی یکی از کتاب هایی را می خوانم که پیرامون اصول مکتب معتزله است و اختلافی بین آنها نبود، جز پیرامون برخی از

1- 1. تاریخ اسلام، دکتر حسن ابراهیم حسن، ج 2، ص 156.
2- 2. ضحی الاسلام، احمد امین، ص 268.

مسائل مانند: ولایت و امامت، امامت علی علیه السلام و یازده امام دیگر علیهم السلام .»

آنگاه سؤال می کند: «ولکن ایّهما اخذ عن الآخر؟» وخود جواب می دهد: برخی از شیعه گمان دارند که معتزله، اصول مکتبش را از آنان گرفته است و واصل بن عطاء شاگرد جعفر بن محمد بوده است.(1) اما آنچه به نظر می رسد، این است که شیعه، معارف و تعالیمش را از معتزله گرفته است.(2)

احمد امین برای ادعای خود این گونه استدلال می کند:

«و انا ارجع انّ الشّیعه... اخذوا من المعتزله تعالیمهم و تتبع نشوء مذهب الاعتزال یدلّ علی ذالک و زید ابن علی زعیم الفرقه الشّیعه الزّیدیّه الّتی تنتسب الیه یتلمّذ لواصل و کان جعفر متّصل بعمّه زید. و یقول ابوالفرج الاصفهانی فی «مقاتل الطّالبیّین»: کان جعفر ابن محمد یمسک لزید ابن علی بالرّکاب و یسوی ثیابه علی السّرج(3)؛ فاذا صحّ ما ذکره الشّهرستانی و غیره عن یتلمّذ زید لواصل فلا یعقل أن یتلمّذ واصل لجعفر»(4)؛... بررسی چگونگی پیدایش معتزله، دلالت می کند که «شیعه» اصول و معارف خود را از «معتزله» گرفته است و زید بن علی _ پیشوای شیعه زیدیّه _ شاگرد واصل بن عطاء بوده است و جعفر علیه السلام به عمویش زید متصل می گردد. و ابوالفرج اصفهانی در کتاب «مقاتل الطالبیّین» می گوید: جعفر بن محمد علیهماالسلام برای زید رکاب اسب می گرفت و لباس های او را روی زین مرتّب می ساخت. بنابراین اگر آنچه شهرستانی ذکر کرده است _ که زید، شاگرد واصل بود _ درست باشد، پس معقول نیست که واصل، شاگرد جعفر (امام صادق علیه السلام) باشد.»

1- 1. همان.
2- 2. همان.
3- 3. همان.
4- 4. همان.

جای تعجّب است که نویسنده مصری، متوجّه صدر و ذیل کلامش نبوده است. او ابتدا، شیعه دوازده امامی را مطرح می کند، کتاب «الیاقوت» را محور قرار می دهد و خودش می گوید که: فقط در فصل اخیر آن کتاب آن هم «امامت علی علیه السلام و یازده امام بعد از او، با نظریات معتزله مخالفت داشت. اما در استدلال خود به سراغ زید بن علی می رود و با مطرح کردن زید و اینکه او، عموی امام صادق علیه السلام است و زید، شاگرد واصل بوده است، نتیجه می گیرد که: پس، تعالیم و اصول شیعه اثنی عشریّه از معتزله است.

شگفتا! این، چه برهانی است؟ آیا صحیح است یک مورّخ با چنین دلیلی، مطلبی به آن عظمت را مدلّل سازد؟ با آنکه از نظر تاریخی و علمی، اقرار و اعتراف بزرگان منهج اعتزال، قول احمد امین را تکذیب می کند؛ چرا که آنان می گویند: واصل، شاگرد ابوهاشم، بود و ابوهاشم شاگرد پدرش محمد و محمد نیز شاگرد پدرش علی علیه السلام بود.

عجیب آن است که خود احمد امین، پیرامون «زیدیّه» می گوید:

«هُم فرقه کبیره من فرق الشّیعه تتبع زید ابن علی ابن علی ابن الحسین ابن علی ابن ابیطالب علیهم السلام ؛(1) زیدیّه، فرقه بزرگی از شیعیان هستند که متابعت از زید بن علی علیه السلام می کنند.» به هر حال سخن و نظریّه احمد امین، دور از حقیقت می باشد.

استاد سبحانی در مقابل ادعای احمد امین می گوید:

او، اجتهاد در مقابل نص کرده است؛ زیرا از یک طرف، اقرار مشایخ معتزله این بود که اصول مکتبشان را از ابی هاشم گرفته اند و او از پدرش محمد و او از پدرش علی علیهم السلام گرفته است؛ ولی این مورّخ مصری می گوید: منهج شیعه، فرع و

1- 1. همان.

روئیده از مکتب معتزله است.(1) آنگاه می گوید:

استناد احمد امین، درست نیست. زیرا نه ثابت شده است که واصل، درک محضر امام صادق علیه السلام کرده و جزو شاگردان آن حضرت بوده است و نیز آنچه احمد امین از ابوالفرج اصفهانی نقل می کند، ثابت نیست. و همچنین گفته شهرستانی که زید، شاگرد واصل بوده است، صحیح به نظر نمی رسد.(2)

استاد در ادامه می گوید:

«علی انّ زید ابن علی قد صلب عام 121 ه .ق. و له من العمر فی ذالک الوقت اثنان و اربعون، فیکون من موالید عام تسعه و سبعین او ثمانین و کان واصل من موالید عام ثمانین. فمن البعید أن یکون ولید البیت العلوی تلمیذاً لمن هو اصغر منه سنّاً او مثله و قد عدّه الرّجالیّون من اصحاب ابیه علیّ السّجّاد علیه السلام و اخیه الامام الباقر علیه السلام و الامام الصّادق علیه السلام الّذی استشهد زید فی حیاته(3)؛ علاوه بر این، [از نظر تقویم تاریخی] بعید است که زید، شاگرد واصل باشد؛ زیرا زید در سال 121 ق. به دار آویخته و شهید شد و سنّ مبارکش در آن وقت 42 سال بود. بنابراین، سال میلادش 79 یا 80 ق. بوده است. و واصل بن عطاء نیز در سال 80 ق. متولد گردید. لذا بعید است فرزندی از خاندان علوی، شاگرد کسی باشد که از نظر سنّی کوچک تر یا همسال اوست، در حالی که دانشمندان علم رجال، زید را از اصحاب پدر بزرگوار و برادرش امام باقر علیه السلام و نیز از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده اند؛ چرا که وی در زمان حیات امام صادق علیه السلام به شهادت رسید.»(4)

باری، تحقیق تاریخی، ادعای احمد امین را تصدیق نمی کند. واصل از

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 173.
2- 2. همان.
3- 3. همان، ص 174.
4- 4. ر.ک: رجال، شیخ طوسی، باب «الواو»، ص 328.

شاگردان و اصحاب امام صادق علیه السلام نیست؛ زیرا علمای علم تراجم و رجال چنین مطلبی را نمی گویند، به ویژه آن که واصل از امام صادق علیه السلام بی واسطه نقل روایت نمی کند. و زید بن علی هم، شاگرد واصل نبوده است.

به راستی جای تعجّب است، آن اقرار و اعتراف مشایخ معتزله و این نظریّه احمد امین؟! ممکن است مشکل احمد امین همان چیزی باشد که استاد مطهری قدس سره به آن اشاره کرده است:

«احمد امین و برخی دیگر، دچار توهّمی دیگر شده اند. آنان در انتساب این نوع کلمات به علی علیه السلام تردید کرده اند و می گویند: عرب، قبل از فلسفه یونان، با این نوع بحث ها و تجزیه و تحلیل ها و موشکافی ها آشنا نبود. این سخنان را بعدها آشنایان با فلسفه یونان ساخته اند و به حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام بسته اند.(1)»

استاد شهید مطهری جواب می دهد:

«ماهم می گوییم: عرب با چنین کلمات و سخنان آشنا نبود؛ نه تنها عرب آشنا نبود، غیر عرب هم آشنا نبود. یونان و فلسفه یونان هم آشنا نبود؛ آقای احمد امین، اوّل علی علیه السلام را در سطح اعرابی از قبیل: ابوجهل و ابوسفیان، از لحاظ اندیشه پایین می آورد و آنگاه صغری و کبری ترتیب می دهد. مگر عرب جاهلی با معانی و مفاهیمی که قرآن آورده بود، آشنا بود؟ مگر علی علیه السلام تربیت شده و تعلیم یافته مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نبود؟ مگر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ، علی علیه السلام را به عنوان اعلم اصحاب خود معرّفی نکرد؟ چه ضرورتی دارد که ما به خاطر حفظ شأن برخی از صحابه، که در یک سطح عادّی بوده اند، شأن و مقام دیگری را که از

1- 1. سیری در نهج البلاغه، ص 43.

عالی ترین مقام عرفانی و افاضه باطنی از برکت اسلام بهره مند بوده است، انکار کنیم؟»(1)

شگفتا از داوری این مورّخ مصری!؟ او که از دریچه روح و فکر خود به علی علیه السلام می نگرد، نمی تواند باور کند که در آن زمان و با آن فرهنگ و سطح دانش، انسانی چنین سخن بگوید؛ کلماتی بگوید که بشر از فهم و درکش، عاجز باشد و فلاسفه بزرگ در تعبیر و تفسیر آن کلمات، مبهوت و متحیّر باشند. در حالی که کلمات حکیمانه ای چون: «من وصفه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازله، و من قال: کیف؟ فقد استوصفه، و من قال: این؟ فقد حیّزه، عالم اذ لا معلوم، و ربّ اذلامربوب.»(2) قطره ای از دریای بیکران نهج البلاغه است.

استاد مطهری می گوید: «با معانی و مفاهیمی که در نهج البلاغه آمده است، مردم عرب بعد از فلسفه یونان هم آشنا نشدند، نه تنها عرب آشنا نشد، مسلمانان غیر عرب هم آشنا نشدند. زیرا فلسفه یونان هم آشنا نبود، اینها از مختصّات فلسفه اسلامی است؛ یعنی از مختصّات اسلام است.»(3)

به هر حال، حضرت علی علیه السلام مفسّر قرآن بود و آیات آن را تفسیر می کرد. قرآن، سوره توحید دارد و علی علیه السلام «الاحد، لا بتأویل عدد» را پیرامون آن بیان داشت. قرآن «هوالاوّل و الآخر»(4) را بیان می کند و حضرت پیرامون آن می گوید: «الحمدللّه الّذی لم یسبق له حال، فیکون اوّلاً قبل أن یکون آخراً و یکون ظاهراً قبل ان یکون باطناً...؛ حمد و ستایش برای خدایی است که حال و تغیّر و

1- 1. همان، ص 44.
2- 2. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه 152، ص 212.
3- 3. سیری در نهج البلاغه، ص 44.
4- 4. حدید / 3.

دگرگونی در او سبقت نگرفته است تا این که اوّل باشد قبل از این که آخر باشد و ظاهر باشد قبل از آن که باطن باشد...»

باری، قضاوت احمد امین مصری آن بود. ولیکن آن حضرت شاگرد پیامبری است که معلّمش ربّ اکرم است. او درس کرامت می آموزد و آفاق «مالم یعلم» را با نور دانش خود روشن می کند. و آن خطب حکیمانه، پرتوی از دانش علوی است که در افق نهج البلاغه می درخشد. چنان که خود می فرماید:

«در آن غروب آفتاب نبوّت، (ایّام پایانی عمر رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم) حضرتش به من هزار باب علم آموختند که از هر بابی، هزار باب مفتوح می شد.»(1)

آری، احمد امین با آن شناخت ناقص خود از علی علیه السلام آن گونه داوری می کند و چنین اشتباهی از او سر می زند؛ ولی آنان که علی علیه السلام را در رابطه با «وحی» ارزیابی می کنند و ایمان دارند که شاکله روح علی علیه السلام در رابطه با مثلّث نور (خدای عزّوجلّ، رسول خدا و قرآن) شکل گرفت، نهج البلاغه را موجی از اقیانوس علم آن حضرت می شناسند.

مشکل افرادی مانند احمد امین، این است که نمی توانند باور کنند انسانی در آن زمان اوّلاً: کلماتی گفته باشد که چون «کوثر نور» جاری گردد به طوری که احمد بن یحیی و کعبی افتخار کنند که فجر مکتبشان با آن نور روشن شده است و ثانیاً: در بوستان فرهنگ اسلام گل توحید، عدل و توجّه به عقل و اندیشه بپرورد به گونه ای که رائحه آن شامّه محقّقان و فیلسوفان را معطّر ساخته و پرتوی از آن نور، منهجی را به توحید و عدل و خردگرائی منوّر سازد.

امر دیگری که موجب توهّم احمد امین شده، شباهت داشتن بعضی از اصول

1- 1. اصول کافی، کلینی، ج 2، صص 95 _ 94.

مکتب تشیّع با معتزله بوده است. بدیهی است که مکتب تشیّع در اصولی نظیر: توحید، عدل، انکار رؤیت، اثبات حسن و قبح، نفی تعدّد قدماء و توجّه به عقل، با معتزله هم عقیده است، و باید چنین باشد. زیرا معتزله نیز از سرچشمه دانش «بیت علوی» قدحی نوشیده است؛ ولی اختلافات مکتب تشیّع با معتزله، بسیار است که به برخی از آن اشاره می کنیم:

الف: شیعه، اعتقاد دارد که در هر زمان، وجود یک امام منصوص و معیّن از طرف خداوند به وسیله امام سابق، و در شخص علی علیه السلام و حسنین علیهماالسلام منصوص از جانب پیامبر بزرگ صلی الله علیه و آله وسلم ضروری می باشد؛ بلکه بنابر روایات، تمام ائمّه علیهم السلام منصوص از جانب خدا بوده اند، و حال آن که معتزله، خلاف این را معتقد است.

ب: شیعه، امام را افضل و اعقل مردم زمان خود دانسته، و «عصمت» را در وجود امام شرط می داند. امّا معتزله، مخالف این عقیده است.

ج: بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم شیعه، معتقد است که امام و پیشوای مسلمانان حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام است که پیامبر به امر خداوند، او را نصب نمود، و حال آن که علمای معتزله، مخالف این عقیده می باشند و تقدیم مفضول بر فاضل و مرجوح بر راجح را _ با آن که عقل محور هستند _ می پذیرند.

د: شیعه، «امامت» را امانت خداوند و ادامه خطّ «رسالت» می داند و امامت را فقط در بنی هاشم و آن هم علی، حسینین و اولاد حسین علیهم السلام و به تعداد 12 امام قائل است. ولی معتزله هیچ یک از این مسائل را معتقد نیست.

ه : همچنین پیرامون مسائلی چون: ناکثین، قاسطین، وعد و وعید، مرتکب کبائر، شفاعت، محدوده حجّیت عقل، برائت از خلفا، برتری انبیا از فرشتگان، رجعت، جبر و تفویض، منزله بین المنزلتین، توبه، خلود در جهنّم، و نیاکان

رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم میان شیعه و معتزله اختلاف وجود دارد.(1)

با آن که گروه معتزله نسبت به عقائد شیعه از اشاعره نزدیک ترند و در واقع مکتب ممتاز و پیشروی است در میان فرق دیگر؛ همچنان با مکتب تشیّع فاصله زیادی دارد، و تشابه شیعه با معتزله در چند اصل، موجب وحدت این دو نمی گردد و نیز نمی توان یکی را اصل و دیگری را فرع بر آن قلمداد کرد. لذا این نظریه احمد امین، خلاف حقیقت است و همین طور کسانی که رجال بزرگی از شیعه را جزو طبقات معتزله قرار داده اند، آهنگ کلامشان خلاف هماهنگی مکتب تشیّع است.

از سوی دیگر، جدّاً تعجّب است آنچه را که قاضی عبدالجبّار پیرامون طبقات معتزله بیان می دارد! او چنین می نگارد:

الطبقه الاولی: من الصحابه الّذین ظهر ذالک منهم امیرالمؤمنین علیه السلام و ابوبکر و عمر و ابن مسعود و...

الطبقه الثانیه: الحسن والحسین علیهماالسلام و محمد ابن علی علیه السلام .

الطبقه الثالثه: ابوهاشم عبدالله ابن محمد ابن علی و اخوه الحسن ابن محمد والحسن البصری و...

الطبقه الرابعه: غیلان ابن مسلم (ابومروان) و واصل ابن عطاء (ابوحذیفه) و عمرو بن عبید و...

الطبقه الخامسه: ابوعمر و عثمان ابن خالد الطّویل، حفص ابن سالم، ایّوب ابن الاوثن و...

الطبقه السادسه: ابوالهذیل و...

1- 1. اوائل المقالات، شیخ مفید، ص 16 _ 2.

الطبقه السابعه: ابومعن ثمامه ابن اشرس، ابوعثمان عمرو ابن بحرالجاحظ.

الطبقه الثامنه: ابوعلی محمد ابن عبدالوهاب الجبائی، ابوالحسین الخیّاط، ابوالقاسم البلخی و...

الطبقه التاسعه: ابوهاشم عبدالسّلام ابن محمد ابن عبدالوهاب (الجبائی).

الطبقه العاشره: ابوعلی ابن خلاّد، ابوالقاسم ابن سهلویه و... (1)

دکتر حسن ابراهیم حسن می گوید: «کذلک ذکر المعتزله الامام علی علیه السلام فی الطبقه الاولی من طبقاتهم.» (2)

غیر واقعی بودن این ادعا که علی علیه السلام و دیگر بزرگان اسلام از طبقات مکتب معتزله باشند، آن گونه که قاضی عبدالجبّار مرتّب کرده، از آفتاب روشن تر است.

احمد ابن یحیی بن مرتضی نیز نظریه قاضی را تأیید کرده و بزرگان مکتب شیعه همانند سید مرتضی را معتزله معرفی کرده است. استاد سبحانی در ردّ این نظریه، چنین می فرماید:

«انّ عدّ امثال الشّریف المرتضی من المعتزله بحجّه قوله بالتّوحید والعدل یستلزم ان یعدّ شیخه کالمفید و تلمیذه کالطّوسی منهم، مع انّ موقف هؤلاء من تلک الطّائفه موقف النّقد و الرّدّ. و قد ردّ الشّیخ المفید فی اکثر کتبه علیهم لاسیّما فی کتابه «اوائل المقالات» کما نقّد الشّریف المرتضی خصوص الجزء العشرین من «المغنی» للقاضی عبدالجبّار و سمّاه «الشّافی» و اختصر تلمیذه شیخ الطّائفه الطّوسی و سمّاه «تلخیص الشّافی»، و من طالع تلک الکتب یقف علی أن موقف الشّیعه الامامیّه مِن المعتزله موقف الموافقه فی بعض الاصول والمخالفه فی

1- 1. فضل الاعتزال، ص 324 _ 214.
2- 2. تاریخ اسلام، جسن ابراهیم حسن، ج 2، ص 157.

البعض الاخر، کشانهم مع الاشاعره و غیرهم من الطّوائف الاسلامیّه(1)؛ برخی تصوّر کرده اند که سید مرتضی جزو فرقه معتزله است و او را در طبقات معتزله شمرده اند؛ به خاطر این که سید مرتضی به اصل توحید و عدل معتقد بود. (و حال آن که اگر اعتقاد به این دو اصل، دلیل معتزلی بودن باشد، همه شیعیان به آن معتقد هستند.) لازمه این سخن، آن است که استاد سید مرتضی؛ یعنی شیخ مفید و شاگرد او شیخ الطائفه هم از این فرقه باشند با وجود آن که این بزرگان در ردّ بعضی از عقائد این فرقه کوشیده اند. شیخ مفید در بسیاری از آثارش به ویژه «اوائل المقالات» به نقد آراء آنها پرداخته و سید شریف مرتضی نیز جزء بیستم کتاب «مغنی»، تألیف قاضی عبدالجبّار را نقد کرده و نامش را «الشّافی» نهاده است و سپس شاگردش شیخ طوسی آن را تلخیص کرده و «تلخیص الشّافی» نامیده است. کسی که آثار این بزرگان رامطالعه کند، آگاه می گردد که قضاوت شیعه پیرامون گروه معتزله همان است که پیرامون فِرَق دیگر است؛ یعنی بعضی از اصول آنان را تأیید می کند و بعضی را ردّ می نماید، مانند برخورد شیعه با فرقه اشاعره».

نتیجه بحث آن شد که: اوّلاً منهج شیعه، مخالف و مغایر با معتزله است. ثانیاً بانی و مؤسّس علم کلام شیعه، پیشوایان معصوم شیعه می باشند و گروه معتزله نیز بعضی از اصول موافق با شیعه را از همان منبع «علوی» گرفته اند، همان گونه که اقرار و اعتراف بزرگان آنان ملاحظه شد.

برخی از مستشرقان و خاورشناسان نیز سخنی گفته اند که اشاره به آن، مفید و مطلوب است؛ «آدم متز» چنین می گوید:

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 185.

«لم یکن للشّیعه حتّی ذالک الوقت (334 ق.) مذهب کلامی خاصّ بهم، فاقتبسوا عن المعتزله اصول الکلام و اسالیبه... حتّی انّ ابن بابویه اکبر علماء الشّیعه فی القرن الرّابع الهجری اتّبع فی کتابه (العلل) طریقه علماء المعتزله... انّ الشّیعه من حیث العقیده و المذهب، هم ورثه المعتزله.»(1)

این مستشرق، مدعی است که: شیعه، دارای منهج کلامی نبود حتّی در قرن چهارم هجری؛ بلکه شیعه، اصول کلام خود را از معتزله گرفته است. حتّی ابن بابویه _ بزرگ ترین عالم شیعه در قرن چهارم هجری _ کتاب «علل الشّرایع» را به پیروی و تقلید از علمای معتزله تألیف کرده است.

وی در پایان کلامش نتیجه می گیرد که: پس، شیعه از نظر عقیده و مذهب، وارث مکتب اعتزال است.

عبدالله نعمه در پاسخ این اشکال، پس از بیان این مطلب که: «قرآن، مصدر موضوعات علم کلام است و موضوعات کلام چون: اثبات خالق، توحید، نبوّت، قیامت و... در قرآن است»(2)؛ می گوید:

«و اما العدل والتّوحید فکرتان نطق بهما القرآن الکریم و دراسه احادیث الأئمّه من اهل البیت علیهم السلام الّذین عاشوا قبل ظهور المعتزله، ثبت انّ الائمّه الشّیعه نبّهوا علیها و اشاروا الیها فی تقریر و توضیح. و من المؤکّد تاریخاً انّ واصلاً شیخ المعتزله ممّن لقی اباهاشم...(3)؛ عدل و توحید که مصدرش قرآن است و نیز تحقیق و بررسی احادیث ائمّه از اهل بیت علیهم السلام شیعه که قبل از پیدایش معتزله زندگی می کردند، ثابت می کند که پیشوایان شیعه آگاه بودند بر این مسائل و به

1- 1. همان، ص 174 به نقل از الحضاره الاسلامیّه فی القرن الرابع الهجری، آدم متز، ج 1، ص 102.
2- 2. فلاسفه الشیعه، عبدالله نعمه، صص 41 _ 39.
3- 3. همان.

این موضوعات اشاره می کردند در تقریر و توضیح مطالب. و آنچه تاریخ اکیداً بیان می کند، این است که شیخ معتزله (واصل ابن عطاء) شاگرد ابوهاشم بود...»

و در خاتمه، به سخن ابن ابی الحدید اشاره می کند، که در فصل اوّل بیان گردید.(1)

عبدالله نعمه نتیجه می گیرد:

«و تخلص من ذالک الی انّ الشّیعه هم الّذین اسّسوا علم الکلام و علی ائمّتهم تتلمّذ علماء المعتزله و غیرهم من الفرق الاسلامیّه(2)؛ خلاصه کلام آن است که: اساس علم کلام را، شیعه پی ریزی کرد و علمای معتزله و دیگر مذاهب اسلامی، شاگردان پیشوایان مکتب تشیّع بودند.»

علامه سید حسن صدر پیرامون این مطلب که «سرچشمه علم کلام، مکتب تشیّع است» کلامش گویا و روشن است و او در مقام دفع سخن ابن ندیم که می گوید: «اوّلین متکلّم شیعی، علی بن اسماعیل بن میثم است»، جواب می دهد که: این سخن ابن ندیم، وهمی بیش نیست. زیرا عیسی بن روضه، بر او مقدم است و کُمیت، بر عیسی تقدّم دارد.(3) و آنگاه فهرستی از اعلام و مشاهیر متکلّمان شیعه را نام می برد(4) که در خاتمه به آنها اشاره خواهد شد.

استاد سبحانی در دفع ادّعای آدم متز، می نویسد:

«یلاحظه علیه اوّلاً: انّ ماذکره یعرب عن قلّه اطّلاع المستشرق علی الثّقافه الشیعه و عدم تعرّفه علی المتکلّمین البارزین فیهم قبل السّنه المذکوره و یکفی فی ذالک کتاب «تأسیس الشّیعه الکرام لعلوم الاسلام».

1- 1. همان. صص 42 _ 41.
2- 2. همان.
3- 3. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص 353.
4- 4. همان، صص 360 _ 353.

و ثانیاً: انّ الاستدلال علی تأثّر الشّیعه بالمعتزله بتألیف الشّیخ الصّدوق «علل الشّرایع» علی غرار کتب المعتزله الّذین یبحثون عن علل کلّ شیی ء، یکشف علی انّ المستشرق لم یرجع الی نفس الکتاب رجوعاً دقیقاً، فانّ الکتاب فسّر علل الشّرایع والاحکام بالاحادیث المرویّه عن النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم والوصیّ علیه السلام و ائمّه من بعدهما و لیس الکتاب تفسیراً للاحکام من نفس الّمؤلف حتّی یقال: انّه الّفه علی غرار کتب المعتزله.(1)

و ثالثاً: انّ المناظرات الّتی دارت بین الشّیعه والمعتزله من عصر الامام الباقر علیه السلام الی العصر الّذی ارتمت فیه المعتزله فی احصان آل بویه، ادلّ دلیل علی انّ النّظام الفکری للشّیعه لایتّفق مع المعتزله من لدن تکوّن المذهبین(2)؛ اوّلاً: گفته این خاورشناس، دلیل بر کم اطلاعی او از نظام کلامی شیعه می باشد. او بزرگان شیعه قبل از قرن چهارم هجری را که در فنّ کلام سرآمد زمان خود بودند، نمی شناسد؛ لذا کافی است که به کتاب تأسیس الشّیعه مراجعه بنماید.

و ثانیاً: ادّعا کرده کتاب علل الشّرایع به روش و پیروی از علمای معتزله نوشته شده و متأثّر از منهج آنان است. این مطلب خود گواه است که وی از کتاب علل الشّرایع و روش آن آگاهی ندارد؛ چرا که میان علل یابی علل الشّرایع با منهج معتزله، تفاوت بسیاری است. علمای معتزله بر اساس فکر و عقل خود، علل یابی می کردند و توجیه می نمودند؛ ولی این کتاب بر اساس روایاتی که از مصدر رسالت و ولایت است، علل احکام را توجیه و تبیین می نماید.

و ثالثاً: وجود مناظرات و مجالس بحث میان شیعه و معتزله _ از زمان امام

1- 1. بحوث فی «الملل والنحل»، ج 3، ص 176 _ 174.
2- 2. همان.

باقر علیه السلام تا هنگام فروافتادن معتزله در دامان آل بویه _ بالاترین دلیل بر این مطلب است که این دو نظام فکری از روز اوّل، با هم متّحد نبوده اند.»

البته اختلافات میان این دو منهج، بیش از نکات مشترکی است که برخی از آن ذکر گردید. معهذا این مستشرق چنین امری را ادّعا می کند و مکتب رفیع فکری شیعه را _ که در تمام ابعادش، ممتاز و در تمام آفاق دانش، یکّه تاز میدان است(1) _ وارث معتزله معرّفی می کند.

آنچه آدم متز گفت، ملاحظه شد؛ در پاسخش باید گفت: ای کاش! این مستشرقِ بی خبر از معارف عالیه شیعه، به روایاتی که ائمّه هدی علیهم السلام ، پیروان خود را به بحث های کلامی تشویق نموده و دانشمندان و اصحاب کلامی خود را می ستودند، نظری می افکند.

امام صادق علیه السلام به یونس بن یعقوب می فرماید: ای یونس! دوست داشتم که «دانش کلام» را نیکو می دانستی. یونس عرض کرد: فدایت گردم! شنیده ام که شما از علم کلام نهی می فرمایی. فرمود: آری، وای بر آنان که گفتار ما را رها کردند و به مخالفان ما روی آوردند!

این حدیث، کنایه از آن دارد که: دانش کلامی که ما می گوییم، دانشی است ارجمند و برخوردار از جوهره عقل و عقل گرایی. به هر روی، آن حضرت حمران بن اعین، محمد بن طیّار، هشام بن سالم و قاسم بن عاصر را فراخواند و آنان نیز در محضر آن بزرگوار بحث نمودند و امام علیه السلام آنان را ستود.(2)

از سوی دیگر، اگر امام باقر علیه السلام هفتاد هزار حدیث به جابر جُعفی می آموزد، احادیثی که بدون شک در ارتباط با احکام و مسائل فقهی نبوده بلکه جزء اسرار

1- 1. فلاسفه الشیعه، عبداللّه نعمه، ص 43.
2- 2. ترجمه الاعتقادات، صدوق، صص 41 _ 42.

است و به گفته جابر: «من هرگز آن احادیث را به کسی نگفتم و نخواهم گفت.» آن احادیث چون امواج خروشانی در سینه جابر موج می زد. لذا جابر به حضرت عرض کرد: فدایت شوم! بار بزرگی بر دوش من نهاده ای؛ چون این روایات، اسرار شماست و نمی توانم به مردم بگویم. بسا باشد که چون آتش فشانی در سینه ام فوران می کند و من را حالتی شبیه جنون دست می دهد. راه درمانی به من بیاموزید.

امام باقر علیه السلام فرمود:

«هرگاه چنین شد، برو به بیابان و گودالی حفر کن، آنگاه سر خود را در آن قرار داده و بگو: حدیث کرد مرا محمد بن علی علیهماالسلام به چنین و چنان.»(1)

و یا محمد بن مسلم _ که از حواریون امام باقر و امام صادق علیهماالسلام محسوب می شد _ می گوید: من، سی هزار حدیث از امام محمد باقر علیه السلام و شانزده هزار حدیث از امام صادق علیه السلام فراگرفتم.

حال، جای این پرسش است: به راستی این احادیث پیرامون چه مطالبی بود؟ آیا همه این روایات در ارتباط با فقه و احکام بود؟

بدون شک، معارف الهی مکتب شیعی که چون دُرّ فروزان بر سینه این بزرگان و نظائرشان می درخشید، مجموعه ای از معارف مکتب شیعی بود؛ خصوصاً آنچه در ارتباط با مسائل کلامی مطرح بوده و به ویژه مطالبی که مربوط به «امامت» بوده است. چون این علوم، جزء اسرار بودند و ائمّه علیهم السلام از اصحاب خود می خواستند که آن روایات را برای دیگران نقل نکنند.

افق دیگر مکتب شیعی _ که فروغ دانش کلام شیعی از آن ساطع است _

1- 1. رجال کشی، ص 194، ح 343.

مجموعه مناظرات و احتجاجات ائمّه علیهم السلام و متکلّمانی از اصحابشان بوده که با مخالفان و منکران انجام می داده اند و بسان گوهر تابناکی در مجموعه های روایی می درخشد.(1)

مگر نه این است که یونس بن عبدالرحمن _ از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهماالسلام _ هزار کتاب در ردّ اهل سنّت تألیف نموده است؟ آیا این کتاب ها، حاوی مطالب کلامی نبوده اند؟

و نیز نجاشی (متوفای 450 ق.) در کتاب رجال خود، 1269 نفر از مصنّفان شیعه را نام می برد که در فاصله قرن دوم تا پنجم هجری قمری زیسته اند و بسیاری از آنان در شمار اصحاب ائمّه علیهم السلام و راویان بوده و برخی از آنان بیش از ده ها کتاب تألیف کرده اند. و نیز شیخ طوسی (متوفای 460 ق.) در کتاب فهرست خود، 600 نفر از مصنّفان و صاحبان اصول را نام برده و حدود دو هزار کتاب از آثار شیعی را معرفی کرده است.

به هر روی، در عصر ائمّه علیهم السلام هزاران اثر، تألیف گردید که معارف حقّه شیعه دوازده امامی در آن موج می زد. حال، پاسخ این مستشرق آشکار است و ادعای او، بزرگ ترین دلیل در بی خبری او از مکتب تشیّع و معارف آن خواهد بود.

عوامل تکوین و توسعه اعتزال

الف) خاستگاه تاریخی

عوامل دیگری نیز در تکوین منهج معتزله مؤثّر بوده، که عبارتند از:

الف) خاستگاه تاریخی

ستاره این مکتب بر بام بصره طلوع کرد. شهر زیبای بصره که در جنوب

1- 1. ر.ک: الاحتجاج، طبرسی و...

شرقی عراق و بر کنار شطّ العرب واقع شده، شهری است دارای فرهنگی کهن، شهری است در کشور عراق که وارث یکی از دیرینه ترین تمدن های بشری با قدمت فزون از چهار هزار سال. مرکز این کشور کهن سال، بابل بود. و لذا مسائل عقلی _ فلسفی در آن، زود شکوفا می شد. بعید نیست امیرالمؤمنین علیه السلام هم آن خطبه ها را بر همین اصل در این سرزمین ایراد فرمودند.

درست است که جزیره العرب، اوّلین تجلّیگاه نور اسلام بود؛ ولی سرزمینی که مردمش موجب شکوفایی دانش اسلام شدند، سرزمین عراق بود.

ب) افکار وارداتی

عامل دوم، برخورد مسلمانان با افکار ملل و اقوام دیگر، خصوصاً عقاید فلسفی _ منطقی یونان بود و این امر پس از ترجمه آثار فلسفی یونان بیشتر نمایان شد. وقتی که مسلمانان با فکر منطقی و فلسفی یونان آشنا شدند، به برهانی ساختن اصول و احکام دین، علاقه بیشتری نشان دادند.

ج) انگیزه های سیاسی و...

عامل سوم، عامل سیاسی _ فرهنگی بود. بدیهی است که پس از تغییر ماهیّت حکومت اسلامی و مبدّل شدن آن به سلطنت و حاکم شدن بنی امیه، حکومت، مسأله «جبر» را که میراث زمان جاهلیّت بود، زنده کرد و در تشیید و تثبیت آن کوشید تا به شکل یک فرهنگ و فکر عمومی درآمد. بنی امیه، ستم می کردند و سپس با عنوان جبر و «قضاء من القضاء» توجیه می نمودند. آمار جنایت بالا گرفت؛ زندان ها مملوّ از آزادگان گردید و بر بالای صلیب ستم بنی امیّه، قامت فرزانگان به نشانه سرافرازی اسلام بالا رفت و با حنجره خونین خود بر ضدّ حکّام ستمگر بنی امیّه فریاد می زدند.

با وجود این فرهنگ، دیگر مقوله «اختیار» چه معنا دارد؟ با نبود اختیار، «عقل» چه مقوله ای است و با نبود عقل، «حسن و قبح، مصلحت و مفسده» چه مفهومی دارد؟

این عقل است که زیبایی را می بیند، حُسن را مشاهده مصلحت را درک می نماید و سپس اختیار می کند. با وجود حاکمیّت فرهنگ جبر _ که میراث جاهلیّت و ارمغان علمای اهل کتاب بود _ تمام این مقولات از میان رفت و جای همه این مفاهیم را «جبر» پرکرد.

نهضتی فرهنگی _ سیاسی علیه این جریان شکل گرفت؛ حال، نهضتی که می خواهد واکنشی در مقابل جبر باشد، می باید شعارهایش ضدّ آن باشد، فرهنگ جبر بهانه جبر و قضاء من القضاء»، ستم می پرورید و در خدمت ستمگران بود؛ اما شعار این نهضت، عدل و عدالت خواهی است، اختیار و آزادی است. جبر، عقل را محکوم و اراده آزاد انسان را، مغلوب می دانست؛ در مقابل این جریان، نهضتی به پا خاست «خردگرایی» را مطرح کرد و از مقوله «اختیار» سخن گفت که با تحقّق این دو امر، (عقل و اراده آزاد) مقولات حُسن و قبح و مصلحت و مفسده، معنا پیدا می کرد.

البته بنی الحسن و بنی العباس در شکل گیری این نهضت کوشا بودند و برای به قدرت رسیدن خود و نابود کردن مخالفان به مقوله اختیار و مخالفت با جبر دامن می زدند.(1)

این نهضت سیاسی _ فرهنگی نیز در شکل دادن بعضی از اصول «مکتب اعتزال» مؤثّر بود. شاهد ما بر این مدّعا، این داستان است:

1- 1. تتمّه المنتهی، حاج شیخ عباس قمی، ص 136.

عمرو بن عبید _ که دومین چهره این مکتب است _ همراه با عده ای از بزرگان معتزله، به حضور امام صادق علیه السلام رسید و با آن حضرت صحبت کرد. شیخ طبرسی در «احتجاج» چنین می نگارد:

«عبدالکریم ابن عتبه الهاشمی قال: کنت عند ابی عبداللّه علیه السلام بمکه اذ دخل علیه اناس من المعتزله فیهم عمرو ابن عبید و واصل ابن عطاء و حفص ابن سالم... فتکلّموا و اکثروا و خطبوا فاطالوا، فقال لهم ابوعبدالله علیه السلام : انّکم قد اکثرتم علیّ و اطلتم فأسندوا امرکم الی رجل منکم، فلیتکلّم بحجّتکم و لیوجز. فأسندوا امرهم الی عمر و ابن عبید فأبلغ و اطال. قال: قتل اهل الشّام خلیفتهم و ضرب اللّه بعضهم ببعض و تشتّت امرهم، فنظرنا فوجدنا رجلاً له دین و عقل و مروّه و معدن للخلافه و هو محمد ابن عبداللّه ابن الحسن فأردنا أن نجتمع معه فنبایعه ثمّ نظهر امرنا معه...(1)؛ عبدالکریم بن عتبه هاشمی روایت می کند: ما در مکه محضر امام صادق علیه السلام شرفیاب بودیم که گروهی از معتزله از جمله عمرو بن عبید، و واصل بن عطاء و حفص بن سالم، خدمت حضرت رسیدند... آنها بسیار سخن گفتند. لذا امام صادق علیه السلام فرمود: شما سخن فراوان گفتید، مجلس بسیار طول کشید! شخصی را انتخاب کنید تا از جانب شما صحبت کند.

این گروه، عمرو بن عبید را معرّفی کردند. عمرو گفت: اهل شام، خلیفه خود را کشتند و خودشان باهم در ستیز و جنگ اند... ما پس از اندیشه، مردی را یافتیم که برای «خلافت» لیاقت دارد، او دارای دین و عقل و مروّت است. ذخیره و معدنی برای خلافت است. او همانا محمد ابن عبدالله بن حسن می باشد. تصمیم ما، آن است که گرد او جمع شویم و با او بیعت کنیم و سپس امر خود را آشکار

1- 1. بحارالانوار، ج 47، ص 213.

نماییم...»

بر اساس این روایت، «جریانات سیاسی» نیز در شکل گیری و تقویت روش و منهج معتزله، مؤثر بوده است.

اسامی و عناوین مکتب اعتزال

1. المعتزله

اشاره

زهدی حسن جاراللّه، مؤلف کتاب «المعتزله» کتابش را با این عنوان شروع می کند:

1. المعتزله

«المعتزله اعظم مدرسه من مدارس الفکر والکلام(1)؛ از میان همه فرق فکری _ کلامی اسلامی، این معتزله است که منهج و روش آن مدرسی می باشد.»

می گوید: کلمه مدرسه، منتزع از مدرسیّه با علم الکلام است. (Scholasticism).

می گوید: تنها مکتب معتزله این خصوصیت را دارد و فرق دیگر، فرقه هستند نه مدرسه؛ ولی مورّخان صدر اوّل به این موضوع توجّه نداشته اند. (2)

به نظر می رسد این، ادعائی بیش نیست و همه فرق چون معتزله، صاحب منهج و روش بودند؛ یا آن که همه، مدرسه می باشند و یا معتزله هم بی دلیل این نام را یدک می کشد.

باری، یکی از عنوان های مشهور این فرقه «معتزله» می باشد.

«ظهرت فی بدایه القرن الثّانی الهجری فی مدینه البصره الّتی کانت فی ذالک

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جاراللّه، ص 1.
2- 2. همان، پاورقی.

العصر مجمعاً للعلم والادب(1)؛ این مکتب در آغاز قرن دوم هجری در شهر بصره که آن زمان مهد علم و دانش بود، ظاهر شد.»

وجه تسمیه

دلیل این نامگذاری، مختلف است؛ عبدالقاهر بغدادی می گوید:

«انّ اهل السّنّه هم الّذین دعوهم معتزله لاعتزالهم قول الامّه باسرها فی مرتکب الکبیره من المسلمین، و تقریرهم انّه لامؤمن و لا کافر، بل هو فی منزله بین منزلتی الایمان والکفر(2)؛ وجه این نام آن است که... معتزله، مخالف با همه امّت شدند. زیرا مرتکب گناه کبیره را نه مؤمن می دانند و نه کافر، بلکه به «منزله بین المنزلتین» قائل شدند.»

شهرستانی می گوید:

«انّ واصل ابن عطاء مؤسّس المدرسه، حین اختلف مع الحسن البصری فی مسأله مرتکبی الکبائر و أدلی برأیه فیها، اعتزل مجلس الحسن هو و بعض من وافقه علی ذالک الرّأی و جلس قرب احدی اسطوانات المسجد یشرحه لهم، فقال الحسن البصری: اعتزل عنّا واصل _ فسمّی هو و اصحابه معتزله.»(3)

شهرستانی، علت این نامگذاری را، کناره گیری واصل از مجلس حسن بصری دانسته، و گفته است که پس از جدا شدن واصل و کسانی که با او همفکر بودند و

1- 1. همان.
2- 2. همان، ص 2.
3- 3. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص 2.

نشستن آنها نزدیک یکی از ستون های مسجد، حسن بصری گفت: «واصل از ما جدا شد.»

ابن خلّکان در وفیات الاعیان می گوید:

قتاده که از علمای بصره بود و یکی از بزرگان تابعین، این نام را به گروه عمرو بن عبید اطلاق کرد.(1)

جولد زیر، مستشرق، می گوید:

این فرقه را معتزله گفتند؛ زیرا پیشوایان و بنیان گذاران این مکتب، مانند واصل ابن عطاء و عمرو بن عبید، ... از لذائذ دنیا روی گردان بودند و مسلک زهد را پیشه خود ساختند.

احمد امین، نویسنده معروف مصری، می گوید:

عده ای از یهودیان پس از مسلمان شدن، این فرقه را با این روش فکری، «معتزله» خواندند. چون در میان فرقه های یهود، گروهی بودند که قائل به اختیار و قدرت انسان بر افعالش بودند و این فرقه یهود، نامش پروشیز (Praeisees) بود. و این کلمه، معنای اعتزال و کناره گیری دارد. لذا بر این فرقه که منهج اختیار را پذیرفته بودند، معتزله گفتند.(2)

وجوه دیگری نیز ذکر شده که عبارتند از:

1. اعتزالهم عن علی علیه السلام فی محاربته لمخالفیه.

2. اعتزالهم عن الحسن ابن علی علیه السلام .

3. اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصری.

و اینک موارد فوق را، به صورت مختصر، توضیح می دهیم:

1. اعتزالهم عن علی علیه السلام ...

دلیل بر این تسمیه، کناره گیری آنان از جنگ با مخالفان امیرالمؤمنین علیه السلام بود.

1- 1. همان، ص 3 _ 2.
2- 2. همان، به نقل از الخطط المقریزیّه.

ابومحمد حسن بن موسی نوبختی _ که از علمای بزرگ شیعه در قرن سوم _ در کتاب فرق الشیعه چنین می گوید:

«فلمّا قتل (عثمان) بایع النّاس علیّاً فسمّوا الجماعه، ثمّ افترقوا بعد ذالک و صاروا ثلاث فرق: فرقه اقامت علی ولایته علیه السلام ، و فرقه خالفت علیّاً علیه السلام و هم طلحه والزّبیر و عائشه، و فرقه اعتزلت مع سعد ابن مالک و هو سعد ابن وقّاص، و عبداللّه ابن عمر ابن الخطّاب... فانّ هؤلاء اعتزلوا عن علی علیه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربه معه بعد دخولهم فی بیعته والرّضا به. فسمّوا المعتزله، و صاروا اسلاف المعتزله الی الابد.»(1)

حسن بن موسی نوبختی این نامگذاری را، کناره گیری آنان از شرکت در جنگ های علی علیه السلام علیه مخالفان وی دانسته است.

به هر روی، اگر صراحت سخن نوبختی نبود که گفته است: «و انّهم صاروا اسلاف المعتزله الی آخر الابد» ما در این وجه نامگذاری، مناقشه می کردیم؛ زیرا دلیلی ندارد که یک منهج فکری، تابع یک مکتب سیاسی باشد... و اطلاق یک کلمه بر دو منهج، به دو اعتبار است و اطلاق کلمه معتزله بر هردو منهج (کناره گیری سیاسی از حضرت علی علیه السلام ، و کناره گیری واصل بن عطا از مجلس درس استادش) نمی تواند دلیل باشد که منهج دوم، ادامه و استمرار همان حرکت اوّل باشد؛ ولی صراحت سخن نوبختی، مانع از این امر است.(2)

2. کناره گیری از امامت و حکومت امام مجتبی علیه السلام

وجه دوم، آن است که افرادی از اصحاب علی علیه السلام ، پس از سازش و صلح امام حسن علیه السلام و معاویه، از امام حسن علیه السلام و معاویه و سایر مردم کناره گیری کردند. این

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 154
2- 2. همان، ص 156.

وجه را «ملطّی» در کتاب «التنبیه و الرّد» بیان کرده و «کوثری» آن را نیکو شمرده است. ملطّی در این باره می گوید:

«و هم سمّوا انفسهم معتزله و ذالک عند ما بایع الحسن ابن علی علیهماالسلام معاویه و سلّم الیه الامر، اعتز لوا الحسن ابن علی علیهماالسلام و معاویه و جمیع النّاس، و ذالک انّهم کانوا من اصحاب علی علیه السلام و لزموا منازلهم و مساجدهم و قالوا: نشتغل بالعلم والعباده. و سمّوا بذلک المعتزله.»(1)

استاد سبحانی می گوید: این وجه، از یک جهت می تواند درست باشد؛ زیرا این گروه «عدل و توحید» را از علی علیه السلام گرفته بودند و بعید نیست که وجه نامگذاری آنان، همان زمان تصالح باشد. ولی اشکال سابق بر این نظریه نیز جاری است که: دلیلی ندارد اطلاق یک کلمه بر یک منهج، که رنگ سیاسی دارد، و بر یک منهج فکری دیگر، که مغایر آن منهج است، دلیل واحد داشته باشد، بلکه مشترک لفظی است.

آنگاه استاد، اشکال دیگری را مطرح می کند و آن، این که ملطّی گفت: «آنان خودشان را معتزله نامیدند.» چطور این سخن، درست است و حال آن که کلمه اعتزال (کناره گیری) بیان از یک روش و منهج نمی کند؟

البته می توان به کلام استاد اشکال کرد و آن، بیانی است که ابن المرتضی در مقام دفع سخن بغدادی می گوید: «انّ المعتزله هم الّذین اطلقوا علی انفسهم هذا الاسم لاغیرهم و انّهم لم یخالفوا الاجماع بل عملوا بالجمع علیه فی الصّدر الاوّل(2)؛ معتزله این نام را برای خود انتخاب کردند و این نبود که اینان مخالف با اجماع مسلمین باشند، بلکه قولی را انتخاب کردند که مورد توافق مسلمانان در

1- 1. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص 15.
2- 2. المعتزله، زهدی حسن جارالله، ص 4.

صدر اوّل بود. و این که بغدادی می خواهد جریان اعتزال و قول به منزله بین المنزلتین را بدعتی بداند، درست نیست.»

سپس ابن المرتضی که خود شیعه زیدی می باشد، می گوید: نام اعتزال که بیان کننده فرهنگ و منهج معتزله است، ریشه قرآنی دارد: «واهجر هم هجراً جمیلاً»(1)، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مأمور به اعتزال می گردد و روایات نیز این معنا را تأیید می کند: «من اعتزل الشّرّ سقط فی الخیر.»

ابن المرتضی روایتی از سفیان ثوری نقل می کند و نسبت به رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم می دهد: «روی الثّوری عن ابن الزّبیر عن جابر ابن عبداللّه عن النّبی صلی الله علیه و آله وسلم انّه قال: ستفترق امّتی علی بضع و سبعین فرقه، ابّرها و اتقاها الفئه المعتزله. ثمّ قال سفیان لأصحابه: تسمّوا بهذا اللّقب لانّکم اعتزلتم الظّلمه.»(2)

3. کناره گیری عامر از حسن بصری

استاد سبحانی بر این وجه نامگذاری اشکال می کند و می گوید: این وجه با تاریخ نمی سازد؛ زیرا حسن بصری در سال 21 ق. متولد شد و سال 110 ق. وفات کرد. ممکن نیست حسن بصری در فاصله زمانی 35 _ 44 ق. که عنفوان جوانی اوست، دارای مجلس بحثی باشد که یکی از حضّار و اصحاب او، عامر بن عبدالله باشد، با آن شخصیّتی که او دارا بود.

از این وجوه، دو دلیل مشهورتر است:

الف) وجهی که در آغاز بحث، بغدادی نقل کرد و خواست با بیان آن وجه، منهج معتزله را مردود نماید؛ یعنی قول به «منزله بین المنزلتین»، که بغدادی می گفت: «بدعتی است خلاف قول امّت اسلام». ولی همین وجه را ابی القاسم

1- 1. مزمّل / 10.
2- 2. المعتزله، صص 5 _ 4.

بلخی و ابن المرتضی، سند افتخار مکتب معتزله می دانند و نشوان بن سعید نیز همین وجه را می پذیرد و چنین می گوید:

«و سمیّت المعتزله، معتزله لقولهم بالمنزله بین المنزلتین، و ذالک انّ المسلمین اختلفوا فی اهل الکبائر، فقالت الخوارج: هم کفّار مشرکون. و قال بعض المرجئه: انّهم مؤمنون. و قالت المعتزله: لانسمّیهم بالکفر ولا بالایمان و لا نقول انّهم مشرکون و لامؤمنون بل فسّاق. فاعتزلوا القولین جمیعاً و قالوا بالمنزله بین المنزلتین، فسمّوا بالمعتزله(1)؛ معتزله، «معتزله» نامیده شدند چون قائل به قول منزله بین المنزلتین گردیدند و این، زمانی بود که مسلمانان پیرامون «مرتکب کبیره» اختلاف داشتند؛ خوارج، آنان را کافر و مشرک می دانستند و مرجئه، آنان را مؤمن. و معتزله گفتند: ما، آنان را نه به کفر نسبت می دهیم و نه به ایمان و نمی گوییم که آنان مشرک یا مؤمن هستند؛ بلکه آنان فاسقند. پس، دو نظریّه قبلی را طرد کردند و قول سومی را گفتند که «منزله بین المنزلتین» بود؛ لذا معتزله نامیده شدند.»

وجه اوّل می تواند مورد قبول باشد.

ب) وجه دوم که شهرستانی آن را در «الملل والنّحل» ذکر کرده و عده ای از بزرگان نیز آن را گفته اند، چون: سید شریف در «امالی، ج 1، ص 167»، و مفید در «اوائل المقالات، ص 506»، بغدادی در «الفرق، ص 118» و ابن خلّکان در «وفیات الاعیان، ج 6، ص 8». با این وجود، دو اشکال بر آن وارد است که موجب وهن و سستی آن می گردد:

1. این حادثه از نظر تاریخی، مخدوش است؛ چون واصل متولّد 80 ق.

1- 1. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص 16.

می باشد و حسن بصری سال 110 ق. وفات کرده است. بعید است که واصل در آغاز جوانی بتواند مقابل منهج و مکتب شخصیّتی مثل حسن بصری بایستد و روش خاصّی را انتخاب کند.

2. اشکالی است که دکتر نیبریج _ خاور شناس معروف _ این اشکال را بیان می کند: مجرّد جدا شدن و کناره گیری فردی از مجلسی، نمی تواند نام برای یک منهج و روش فکری گردد.(1)

استاد سبحانی مناقشه این دکتر را تأیید کرده و می گوید:

«و لعلّ المناقشه فی محلّها کما سیظهر ممّا نقله المسعودی فی النّظریّه السّادسه».(2)

2. اهل العدل و التّوحید

«روی المقبلی: انّ المعتزله کانوا یطلقون علی انفسهم اسم اهل العدل والتّوحید و ذکر الامام ابن المرتضی: انّهم یسمّون انفسهم العدلیّه و الموحّده.»(3) مقبلی و ابن المرتضی می گویند: معتزله خود را به این نام، مفتخر ساختند. و نیز بر اساس گفته شهرستانی، مقدسی و دمیری، معتزله خود را اصحاب عدل و توحید خوانده اند: «انّ قسماً من اهل الکلام دعوا انفسهم اهل العدل والتّوحید.گویند: اشاعره و اهل حدیث، قدریّه هستند.

3. اهل الحقّ

معتزله خود را، بر منهج حق و دیگران را، باطل می دانند. وجه این نامگذاری

این است که وقتی منصور دوانیقی به عمرو بن عبید گفت: «ابا عثمان! اعنّی

بأصحابک.» عمرو پاسخ داد: «ارفع عَلَم الحقّ یتّبعک اهله.» (4)

4. القدریّه

وجه آن، پیشتر بیان شد؛ البته گروه معتزله از این نام متنفّرند و می گویند:

اشاعره و اهل حدیث، قدریّه هستند.

5. الثّنويّه و المجوسيّه

مقریزی می گوید: انّ المعتزله یدّعون الثّنویّه لقولهم: الخیر من اللّه والشّرّ من العبد؛ معتزله، دوگانه پرست هستند، زیرا می گویند: خیر، از خداوند و افعال شرّ، از طرف بندگان است.»

فرقه معتزله، این عنوان را هم بر نمی تابند.

و نیز اسامی دیگری بر آنان اطلاق شده، همچون: جهمیّه، وعیدیّه، خوارج و معطّله که برای هریک از این عناوین، وجوهی ذکر شده است.(5)

البته لازم نبود این عناوین مفصّلاً بررسی شوند؛ زیرا هدف آن است که نقش این منهج در پرورش و تحوّلات «علم کلام» ارزیابی گردد.

بنیانگذاران و اصول اعتزال

اشاره

تحقیق پیرامون مؤسّسان این مکتب و اصول چهارگانه آن نیز ضروری به نظر می رسد.

شکی نیست که آغازگر این مکتب، واصل بن عطاست. او پرچم این منهج را برافراشت و مایه های کلامی را که تا آن زمان در مدرسه بصره مطرح بود، شکل و صورت بخشید و نام خود را در تاریخ فکر و علم کلام، ثبت کرد.

1- 1. المعتزله، ص 3.
2- 2. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 161.
3- 3. المعتزله، ص 5.
4- همان، ص 6.
5- 4. همان، صص 10 _ 6.

واصل ابن عطا (80 _ 131 ق.)

«ابوحذیفه واصل ابن عطاء مؤسّس الاعتزال المعروف بالغزّال(1)؛ ابوحذیفه واصل بن عطاء _ معروف به غزّال _ بنیانگذار منهج اعتزال است.»

دکتر محمود فاضل می گوید: واصلیّه، پیروان ابوحذیفه واصل بن عطا (غزّال) بودند که در سال 131 ق. جهان را وداع گفت. شهرت او، ما را از بیان شرح و اطاله سخن بی نیاز می سازد. چه او از پیشوایان بزرگ معتزله و مؤسّس نخستین فرقه این جماعت است.(2)

وی به سال 80 ق. در مدینه طیّبه دیده به جهان گشود. او دارای آثار نفیسی است؛ ابن ندیم و ابن خلّکان، آثار او را چنین رقم کرده اند:

اصناف المرجئه؛ التّوبه؛ المنزله بین المنزلتین؛ خطبه واصل؛ معانی قرآن؛ الخطب فی التّوحید و العدل؛ السّبیل الی معرفه الحقّ؛ الدّعوه و طبقات اهل العلم والجهل.

شهرستانی می گوید: «الواصلیّه اصحاب ابی حذیفه واصل ابن عطاء الغزّال الالثغ کان تلمیذاً للحسن البصری یقرء علیه العلوم والاخبار(3)؛ واصلیّه، پیروان واصل بن عطا _ که به غزّال مشهور است _ می باشند. او، شاگرد حسن بصری بود...»

اما بزرگان معتزله پیرامون ظهور این منهج، دو نظریّه ابراز کرده اند:

1. برخی، ظهور معتزله را با طلوع خورشید اسلام همزمان می دانند. قاضی عبدالجبّار چنین عقیده دارد؛ چنان که در کتاب خود (فضل الاعتزال و طبقات

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 186.
2- 2. معتزله، دکتر محمود فاضل، ص 39.
3- 3. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 46.

المعتزله) می گوید: طبقه اوّل این مکتب، خلفا می باشند؛ طبقه دوم، سبطین، (حسن و حسین علیهماالسلام) و محمد بن علی، معروف به «حنفیّه» می باشند؛ و طبقه سوم، ابوهاشم (عبدالله بن محمد) و حسن بن محمد و حسن بصری و ابن سیرین می باشند و طبقه چهارم آن: غیلان بن مسلم و واصل بن عطا و عمرو بن عبید هستند.(1)

احمد بن یحیی بن مرتضی، روش قاضی را در این طبقه بندی تأیید کرده است.

2. اما برخی دیگر، همان نظر صحیح را تأیید کرده اند و واصل بن عطا را بنیانگذار این روش و منهج معرفی کرده اند.

ابوالقاسم بلخی در کتاب «مقالات الاسلامیین» می گوید: طبقه اوّل این منهج، واصل بن عطا و عمرو بن عبید می باشند و طبقه دوم، ابوالهذیل و... (2)

بدیهی است که آنچه بلخی گفته است، صحیح است. آخر به چه ملاک و تحت چه ضابطه ای خلفا، طبقه اوّل و سبطین علیهماالسلام ، طبقه دوم باشند؟! اگر ملاک معتزلی بودن، آن باشد که ابوالحسین خیّاط دانسته است؛ یعنی اعتقاد داشتن به اصول خمسه، که این اصول به شکل مدوّن حتی زمان واصل هم تدوین نشده بود. و واصل تحوّلی که ایجاد کرد، قواعد اربع را به عنوان ارکان این منهج معرفی کرد.

تحلیل قواعد و یا ارکان چهارگانه

شهرستانی می گوید: «الواصلیّه هم اصحاب واصل ابن عطاء و اعتزالهم یدور علی اربع قواعد...؛ واصلیّه که پیروان واصل هستند، منهج آنان بر محور قواعد

1- 1. فضل الاعتزال، صص 229 _ 214.
2- 2. همان، صص 70 _ 64.

چهارگانه که واصل اعلام کرد، می چرخد.»

اما اصول خمسه، عبارتند از: 1. توحید، 2. عدل، 3. وعد و وعید، 4. منزله بین المنزلتین، 5. امر به معروف و نهی از منکر.

این اصول در زمان زعامت و رهبری ابوالهذیل علاّف (235 _ 135 ق.) شکل گرفت.

اما قواعد و ارکان چهارگانه ای که واصل بیان داشت، عبارتند از:

قاعده اوّل: نفی صفات باری، علم، قدرت، اراده و حیات زائد بر ذات.

شهرستانی می گوید: «وکانت هذه المقاله فی بدئها غیر نضیجه و کان واصل ابن عطاء یشرع فیها علی قول ظاهر و هو الاتّفاق علی استحاله وجود الهین قدیمین ازلیین. قال: و من اثبت معنی صفه قدیمه فقد اثبت الهین(1)؛ نظریه واصل پیرامون نفی صفات در آغاز و شروع، منقّح و نضیج نبود. واصل این نظریه را اعلام کرد بر اساس یک سخن آشکار و آن، اتّفاق امّت بر استحاله وجود دو اله قدیم و ازلی، و می گفت: کسی که اثبات صفتی برای خدا کند که ازلی و قدیم باشد، او اثبات دو خدا کرده است.»

البته «نفی صفات» پیش از واصل، از جانب جهم بن صفوان، بنیانگذار روش جهمیّه ابراز شده بود. مقریزی می گوید: «الجهمیّه اتباع جهم ابن صفوان التّرمذی مولی راسب و قتل فی آخر دوله بنی امیّه و هو ینفی الصّفات الالهیّه کلّها و یقول: لایجوز أن یوصف الباری بصفه یوصف بها خلقه(2)؛ جهمیّه، پیروان جهم ابن صفوان ترمذی هستند که در پایان دولت بنی امیّه کشته شد. و او تمام صفات خداوند را نفی می کرد و می گفت: جائز نیست که خداوند به صفاتی موصوف

1- 1. «الملل والنحل»، ج 1، ص 46.
2- 2. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 125.

گردد که مخلوق به آن صفات، موصوف می شود.»

قاعده دوم: «القول بالقدر و انّما سلکوا فی ذالک مسلک معبد الجُهنی و غیلان الدّمشقی(1)؛ قاعده دوم، قول به قدر بود و در این امر، او مسلک معبد جُهنی و غیلان دمشقی را پیمود.»

واصل معتقد گردید: «انّ العبد هو الفاعل للخیر و الشّرّ والایمان و الکفر و الطّاعه و المعصیه والرّبّ اقدره علی ذالک»(2).

قاعده سوم: منزله بین المنزلتین. اعتقاد واصل بن عطا، آن بود که مرتکب کبیره، فاسق غیر مؤمن می باشد، نه کافر و نه منافق.(3)

آیه الله جعفر سبحانی می گوید: «انّ واصلاً هو اوّل من اظهر المنزله بین المنزلتین لانّ النّاس کانوا فی اسماء اهل الکبائر من اهل الصّلوه علی اقوال، کانت الخوارج تسمّیهم بالکفر والشّرک، والمرجئه تسمّیهم بالایمان، و کان الحسن و اصحابه یسمّونهم بالنّفاق(4)؛ اوّل کسی که قول «منزله بین المنزلتین» را اعلام کرد، واصل بن عطاء بود. واصل چنین قولی را به این دلیل اعلام کرد که نظریات مردم در مورد مرتکبان کبیره موجب اختلاف شده بود؛ خوارج، آنها را کافر می دانستند و مرجئه، مؤمن می شمردند و حسن بصری و پیروانش آنان را منافق می نامیدند.»

شریف مرتضی می گوید: واصل می خواست مطلبی بگوید که مورد توافق و اجماع باشد؛ لذا این نظریه را ابراز داشت. واصل، نظریه خود را چنین مدلّل می کند که: تمام گروه ها، مرتکب کبیره را فاسق می دانند؛ اما اوصاف دیگرش چون: کافر، مشرک و مؤمن، مورد اختلاف است. مثلاً خوارج، او را فاسق کافر؛

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 47.
2- 2. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 194.
3- 3. همان، ص 188.
4- 4. همان، ص 188.

مرجئه، فاسق مؤمن؛ حسن بصری، فاسق منافق و نیز شیعه زیدیّه او را کافر، فاسق می دانند. بنابراین، تمام مذاهب در فاسق بودن آن، اتّفاق نظر داشته ولی در مابقی اوصاف، اختلاف نظر دارند.

سید مرتضی می گوید: واصل از این کبری و صغری نتیجه گرفت: «فالواجب أن یسمّی بالاسم الّذی اتّفق علیه و هو الفسق و لایسمّی بما عدا ذالک من الاسماء الّتی اختلف فیها(1)؛ پس، واجب آن است که فاسق نامیده شود، چون مورد توافق همگان است و اوصاف دیگر _ که مورد اختلال است _ بر او اطلاق نگردد. سید مرتضی در مقام دفع این استدلال می گوید: «انّ الاجماع و ان لم یوجد فی تسمیّه صاحب الکبیره بالنّفاق ولا فی غیره من الاسماء، کما وجدنی تسمیّه بالفسق، ولکنّه غیر ممتنع أن یسمّی بذلک لدلیل غیر الاجماع(2)؛ درست است که اسماء دیگر مورد توافق نیست و فسق و فاسق بودن آن، مورد اجماع است، اما چه مانعی دارد که به دلیلی غیر از اجماع، به یکی از آن اسماء نامیده شود!»

شریف مرتضی قدس سره مناظره ای را که واصل و عمرو بن عبید در آن شرکت داشتند، بدین شرح نقل می کند:

واصل بن عطاء به عمرو گفت: چرا شما، «مرتکب کبیره» را منافق می دانید؟ عمرو گفت: چون قرآن، فرد فاسق را منافق خوانده است _ و آنگاه آیه 76 سوره توبه را قرائت کرد و به فراز پایانی آن: «انّ المنافقین هُمُ الفاسقون» استناد نمود _ پس، قرآن می گوید: منافقین «فاسق» هستند و هردو کلمه با «اَلْ» می باشند.

واصل در جواب عمرو گفت: طبق این منطق باید مرتکب کبیره، «کافر» باشد، زیرا قرآن می فرماید:

1- 1. امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 166.
2- 2. همان، ص 167.

«وَ مَنْ لَم یَحکُم بِمَا اَنْزَلَ اللّهُ فَاُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ»(1)، و دانشمندان اجماع دارند که مرتکب کبیره، مستحقّ اسم «ظالم» است، همان طور که مستحقّ اسم «فاسق» است؛ بنابراین، قرآن می گوید: «والکافرون هُمُ الظّالمُونَ»(2)؛ یعنی ستمگران کافرند و کافران، ستمگرند. واصل، جواب عمرو را با این آیات می دهد و دلیل عمرو را نقض می کند.

باری، دلیل واصل برقاعده سوم (منزله بین المنزلتین) اجماع بود و دلیل اجماع، مورد اشکال سید مرتضی واقع شد.

قاعده چهارم: رکن چهارم منهج واصل، دیدگاه او راجع به مخالفان علی علیه السلام بود. او می گفت: «از این دو فرقه در جنگ جمل و صفّین، یکی بر خطا بود.» اما کدام فرقه؟ او معیّن نمی کرد!

شهرستانی می گوید: «القاعده الرّابعه قوله فی الفریقین من اصحاب الجمل و اصحاب الصّفّین انّ احدهما فخطی ء لابعینه».(3)

شهرستانی به واصل، طعن می زند و می گوید: وقتی که او چنین مبنایی را دارد؛ باید به نظر او گواهی علی علیه السلام ، طلحه و زبیر بر باقّه بقلی پذیرفته نشود.(4)

و واصل، بر علی علیه السلام و عثمان خطا را تجویز می کند.(5)

البتّه دیدگاه ها پیرامون جنگ صفین و جمل، گوناگون است.

ابن حزم پیرامون آن مطلب می گوید: مردم در آن جنگ اختلاف نظر دارند و به سه گروه تقسیم شده اند:

1. شیعه و برخی از مرجئه و جمهور معتزله و عدّه ای از اهل سنّت می گویند:

1- 1. مائده / 245.
2- 2. بقره / 254.
3- 3. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 49.
4- 4. همان.

5- 5. همان.

«علی علیه السلام بر حقّ بود و مخالفان او، خطا کار بودند.»

2. واصل بن عطا و عمرو بن عبید و ابوالهذیل و گروه هایی از معتزله می گویند: «در جنگ صفّین، علی علیه السلام بر حقّ و معاویه بر خطا بود.» و همین طور در جنگ نهروان. لکن در جنگ جمل، توقّف می کنند و می گویند: یکی از دو طایفه، بر خطا بود.

3. خوارج می گویند: «جنگ علی علیه السلام با اصحاب جمل و صفّین بر حقّ بود.» ولی نبرد آن حضرت با نهروانیان را بر محور حق نمی شناسند. (1)

استاد سبحانی اشکال می کند و می گوید: برکسی پوشیده نیست که در نقل شهرستانی با ابن حزم، اختلاف وجود دارد. شهرستانی می گوید: واصل و عمرو در جنگ جمل و صفّین توقّف کرده اند. و حال آن که ابن حزم می گوید: فقط در جنگ جمل توقّف کرده اند. دیدگاه ابن حزم مورد وفاق عبدالقاهر بغدادی است؛ او می گوید: «واصل، بدعت سومی را ابداع کرد و آن عبارت بود از توقّفش پیرامون جنگ جمل». و انتساب همین نظریّه به واصل بن عطاء، مورد تأیید شیخ مفید می باشد.(2)

و این، یکی از اشتباهات بزرگ واصل بود. گرچه واصل بن عطاء «اصول خمسه» را تأسیس نکرد، ولکن «قواعد اربعه» او در تدوین آن اصول مؤثّر بود. دو اصل از اصول خمسه، از همین قواعد اربعه است. و «قدر» نیز از موضوعات مورد قبول معتزله می باشد.

واصل بن عطا پس از تدوین قواعد و تربیت شاگردان، برای انتشار مرام و مسلک خود، اصحاب و یارانش را به سراسر کشور پهناور اسلامی اعزام کرد.

1- 1. الفصل، ابن حزم الظاهری، ج 4، ص 165.
2- 2. اوائل المقالات، شیخ مفید، صص 11 _ 10.

او، عبدالله بن حارث را به مغرب، حفص بن سالم را به بلاد خراسان، قاسم را به یمن، و ایّوب را به جزیره و حسن بن ذکوان را به کوفه اعزام کرد تا منهج او را تبلیغ کنند. طولی نکشید که گروه زیادی از مردم در اطراف شاگردان واصل جمع شدند و زمینه تحوّلات بعدی آماده شد.

عمرو بن عبید (80 _ 143 ق.)

دومین شخصیتِ مکتب اعتزال، عمرو بن عبید است. تولّدش همزمان با تولّد واصل بن عطا در سال 80 ق. می باشد، ولی در سال 143 ق. دیده از جهان فرو بست. او از جمله شاگردان حسن بصری بود که پس از یک مناظره که بین او و واصل بن عطا رخ داد، روش و منهج واصل را پذیرفت. شهرستانی می گوید: «وافقه علی مذهبه(1)؛ او همراه و موافق روش و مذهب واصل بود.»

ابوالقاسم بلخی می گوید: «فامّا عمرو ابن عبید فانّه من اهل البصره و اصله من کابل و هو من ثغور بلخ و هو من جلّه اصحاب الحسن(2)؛ عمرو بن عبید از اهل بصره، و اصالتاً _ از کابل _ محدوده بلخ _ بود و از بزرگان اصحاب حسن بصری بود.»

آنگاه اشعاری را که ابوجعفر منصور پیرامون او گفته است، بیان می کند. (3)

«وکان سفیان ابن عیینه یقول: مارأت عینی مثل عمرو ابن عبید.»(4)؛

ابوالقاسم بلخی پیرامون عمرو سخنانی دارد و از وی چهره ای بسیار درخشان ترسیم می کند.(5)

1- 1. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 49.
2- 2. باب ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیین، ص 68.
3- 3. همان.
4- 4. همان، ص 69.
5- 5. همان، ص 68.

قاضی عبدالجبار در کتاب «فضل الاعتزال» عمرو بن عبید را چنین توصیف می کند:

«و امّا ابوعثمان عمرو ابن عبید ابن باب، فمحلّه فی العلم والزّهد والفضل أشهر من أن یذکر فقد ذکر فی کتاب المصابیح عن سفیان ابن عیینه انّه قال: لم ترعینی مثل عمرو ابن عبید(1)؛ و اما عمرو بن عبید ابن باب، مقام و موقعیّت او در علم، زهد و فضل مشهورتر از آن است که ذکر شود... سفیان بن عیینه در شأن او می گوید: نظیر و مانند عمرو را ندیده ام.

آنگاه قاضی پیرامون شخصیت عمرو روایات و اقوالی را ذکر می کند.(2)

دکتر محمود فاضل نیز می گوید: یکی دیگر از رجال علمی ایرانی که در نهضت عقلی معتزله، مقام و موقعیت خاصّی داشت، ابوعثمان عمرو بن عبید بن باب است که در سال 144 ق. چشم از جهان فرو بست. او رئیس معتزله عصر خود و پیشوای فرقه عمرویّه است.(3)

دکتر محمود فاضل راجع به مقام و فضیلت او از نشوان حمیری، جاحظ و ابن سمّاک سخنانی نقل می کند. سپس می گوید: از حسن بصری پرسیده شد: عمرو بن عبید، چگونه مردی است؟ جواب داد: از کسی پرسیدی که ادب و اخلاق را نزد فرشتگان آسمانی آموخته است و پیامبران الهی، وی را پرورش داده اند.(4)

با آن که معلوم شد بنیانگذار منهج «اعتزال» واصل بن عطا می باشد و مؤرخان اذعان کرده اند، لکن ابن قتیبه، که خود در سال 276 ق. وفات کرده، مطلب جدیدی گفته است. او عمرو بن عبید را مؤسّس منهج اعتزال می داند: «وکان

1- 1. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص 242.
2- 2. همان، صص 248 _ 242.
3- 3. معتزله، دکتر محمود فاضل، ص 40.
4- 4. همان.

یری القدر و یدعو الیه و اعتزل الحسن هو و اصحاب له فسمّوا المعتزله(1)؛ عمرو بن عبید، معتقد به قدر بود، و پیوسته این فکر را ترویج می کرد تا این که از حوزه درس حسن بصری عزلت گزید و از آن پس، او و پیروانش را معتزله گفتند.»

شریف مرتضی نیز این مطلب را در ضمن نقل داستان «قتادة» تأیید کرده است. او می گوید: قتاده که یکی از اعلام تابعین است و در سال 118 ق. وفات کرد _ از جمله شاگردان حسن بصری بود و بعد از درگذشت حسن به سال 110 ق. حق آن بود که قتاده و عمرو بن عبید باهم منهج درسی حسن بصری را ادامه دهند ولکن قتاده بر کرسی حسن تکیه زد و پس از مدتی میان قتاده و عمرو، اختلاف نظر پیش آمد. لذا عمرو مجلس قتاده را ترک کرد و عزلت گزید و کم کم به این نام مشهور شد.(2)

افکار و نظریات عمرو بن عبید

شهرستانی، او را موافق منهج واصل می دانست.

زهدی حسن جاراللّه می نویسد: «اصبح عمرو شیخ المعتزله فی وقته بعد واصل ابن عطاء و لکنّه لم یأت بآراء جدیده و کلّ ما فعله انّه وافق واصلاً علی اقواله و لم یخالفه فی شی ء الاّ فی ردّه للاحادیث النّبویّه(3)؛ عمرو بعد از واصل، رئیس فرقه معتزله گردید... اما نظریّه تازه ای بیان نکرد. او موافق با نظریّات واصل بود، و فقط در رابطه با احادیث نبوی با واصل مخالف بود.»

امّا دکتر محمود فاضل، عمرو را صاحب رأی دانسته است: «عمرو بن عبید، معتقد به تفویض و نفی قدر بود و در باب: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین

1- 1. المعارف، ابن قتیبه ص 483.
2- 2. امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 116.
3- 3. المعتزله، زهدی حسن جاراللّه، ص 114.

المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر، رأی و نظر خاصّی ابراز داشت که مورد قبول عموم معتزله قرار گرفت.»(1)

معلوم نیست برچه اساسی محمود فاضل، چنین نظریاتی را به عمرو نسبت داده است. زیرا چنان که پیشتر بیان شد، اصول خمسه در زمان واصل مطرح نبود؛ بلکه او قواعد اربعه را تأسیس کرد.

آیه الله سبحانی می گوید: «الوعد والوعید والأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر لم یأت ذکر منهما فی کلام واصل(2)؛ وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر در اصول منهج واصل، مطرح نگردید.»

به هر حال، جای این اشکال است. زیرا عمرو در نظریات و افکار، موافق واصل بود؛ به طوری که افرادی چون: شهرستانی، بغدادی و جاراللّه این معنا را تأیید کرده اند. پس این آراء و نظریات مدوّن _ خصوصاً وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر _ که محمود فاضل به عمرو نسبت می دهد، مصدرش کجاست؟

شایان توجّه اینکه: عمرو بن عبید، به محضر امام باقر و امام صادق علیهماالسلام شرفیاب شد و پیرامون تفسیر آیاتی استفسار کرد و جواب های نورانی دریافت کرد(3)؛ ولکن این انوار در شبستان قلب و ذهن وی راه نیافت و او همچنان از عقاید و طریق کج خود پیروی می کرد.

شریف مرتضی در «امالی» مناظره هشام بن حکم و عمرو بن عبید را پیرامون

1- 1. معتزله، محمود فاضل، ص 41.
2- 2. بحوث فی«الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج 3، ص 188.
3- 3. بحارالانوار، ج 46، ص 354 و ج 47، صص 215 _ 213.

«امامت» نقل می کند که چگونه عمرو، عاجز و در مانده شد!(1)

آثار و تألیفات عمرو

برای عمرو، مجموعه ای از تألیفات رقم کرده اند که عبارتند از: تفسیر قرآن کریم که از حسن بصری روایت می کند؛ العدل والتّوحید؛ الرّدّ علی القدریّه؛ الرّسائل والخطب؛ دیوان شعر.(2)

پیرامون زندگانی و رفتار اخلاقی _ اجتماعی عمرو نکاتی ذکر شده، که بخشی از آن در کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، آمده است.

ابوالهذیل علاّف (135 _ 235 ق.)

سومین چهره بارز این منهج، ابوالهذیل است. گرچه ابراهیم بن سیّار نّظام شخصی است که پس از واصل، نقطه عطفی در روند تکاملی مکتب اعتزال به شمار می رود؛ ولی ابوالهذیل بود که دریچه عقل گرائی را گشود و پیکره کلام معتزلی را با جاری کردن خون فلسفه در عروق آن، روح و جان دگری بخشید و ابراهیم نظام، این حرکت را به کمال خود رساند.

در خصوص سال رحلت ابوالهذیل اقوالی وجود دارد:

شهرستانی سال وفات او را 235 ق. ثبت کرده و مدّت عمرش را صدسال می داند.(3) اما زهدی حسن جاراللّه سال رحلت وی را 226 ق. دانسته است.

دکتر محمود فاضل، به نقل از احمد خطیب بغدادی، تاریخ 232 ق. را سال

1- 1. امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 109.
2- 2. معتزله، محمود فاضل، ص 42.
3- 3. «الملل والنحل»، ج 1، ص 53.

درگذشت او دانسته اما در تعلیقه کتاب فضل الاعتزال سال 235 ق. را قرارداده است: «توفّی فی اوّل خلافه المتوکّل» و مدّت عمر او را 100 سال نوشته است. و قاضی عبدالجبّار از محمد بن زکریاء غلابی نقل می کند که ابوالهذیل 105 سال زندگی کرد.

به هر روی، آنچه پیرامون این شخص قابل دقّت است، اینکه: او با داشتن عمر طولانی و عطف دو قرن در عمر، و همزمان بودن با دوره اقتدار معتزله، تأثیرات مهمّی نسبت به روند علم کلام در قرن دوم و سوم پدید آورد. خصوصاً چون زمان مأمون و حمایت او از ترجمه آثار فلسفی یونان بود، ابوالهذیل با فراگیری این دانش، دین و فلسفه را به هم ممزوج کرد. نفوذ «فلسفه» در روند افکار او را، در بیان نظریاتش ملاحظه خواهیم کرد.

ابن مرتضی از صاحب مصابیح چنین نقل می کند: «انّه کان نسیج وحده و عالم دهره».(1)

ابن ندیم می گوید: «کان ابراهیم النّظام من اصحابه ثمّ انقطع عنه مدّه و نظر فی شیی ء من کتب الفلاسفه، فلمّا ورد البصره کان یری انّه قد اورد من لطیف الکلام مالم یسبق الی ابی الهذیل. قال ابراهیم: فناظرت ابالهذیل فی ذالک فخیّل الی انّه لم یکن متشاغلاً الاّ به لتصرّفه فیه و حذقه فی المناظره فیه(2)؛ ابراهیم بن سیّار، مشهور به «نظام»، از شاگردان و اصحاب ابوالهذیل بود. مدّتی از او جدا گردید و در کتب فلاسفه مطالعه و دقّت کرد. وقتی که به بصره برگشت، کلمات و سخنان لطیفی که سابقه در مکتب اعتزال نداشت، به همراه آورد. ابراهیم می گوید: من با ابوالهذیل مناظره کردم، چنان او مسلّط بود بر این مطالب که گمان کردم که در طول عمرش فقط فلسفه خوانده است.»

در این که ابوالهذیل به مطالب فلسفی آگاهی داشته، شکّی نیست؛ ولکن

1- 1. بحوث فی«الملل والنحل»، ج 3، ص 204.
2- 2. همان، ص 204.

مشکل اساسی وی در این است که او فلسفه ای را که هنوز خام بود و در چارچوبه منظّم فکر اسلامی طرح نشده بود، فراگرفته بود. بنابراین لغزش ها، ابراز عقائد و آراء غیر اسلامی او، معلول چنین جریانی است.

او در مناظره، قوی بود. شریف مرتضی، مناظره او را با مردی یهودی نقل می کند؛ آن یهودی توانسته بود با این سؤال خود: «اتعترف بأنّ موسی نبیّ صادق أم تنکر ذالک فتخالف صاحبک؟»، برخی از متکلّمان را مبهوت کند. وقتی این خبر به ابوالهذیل رسید _ با آن که در آغاز جوانی بود _ نزد او رفت، یهودی همان سؤال را مطرح کرد. اما ابوالهذیل جواب داد: اگر موسایی که تو مطرح می کنی و از من درباره او سؤال می نمایی، آن موسایی است که بشارت داده به پیامبر من (حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم) و شهادت و گواهی به پیامبری او داده است و تصدیق او کرده است؟ آری، او (موسی) پیامبری راستگوست و اگر غیر از آنچه من برای تو توصیف کردم، باشد، آن شیطان است، و من هرگز به پیامبری او اعتراف نمی کنم. «فَوَرَدَعلیه مالم یکن فی حسابه؛ ایرادی را بر یهودی وارد کردکه هرگز تصوّر آن را نمی کرد.» آنگاه راجع به تورات سؤال کرد. ابوالهذیل گفت: موضوع تورات نیز مانند همان سؤال سابق است. دانشمند یهودی از این مناظره و جواب کوبنده ابوالهذیل، مبهوت گردید.[(1)]

استاد سبحانی می گوید: بعید نیست که این جواب را، ابوالهذیل از حضرت علی بن موسی علیه السلام گرفته باشد. البتّه این جواب را، حضرت در مقابل جاثلیق فرمودند و مشهور است.

البته قرائن و تقویم تاریخی با بیان استاد، نمی سازد؛ زیرا در امالی می گوید:

1- 1. امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 124.

«بلغ اباالهذیل فی حداثه سنه؛ در آغاز جوانی ابوالهذیل چنین مناظره ای رخ داده است.» ابوالهذیل متولد سال 135 ق. می باشد و امام رضا علیه السلام سال 199 ق. به خراسان آمدند و در سال 203 ق. به شهادت رسیدند و جلسات و مناظرات حضرت در خلال این سال ها بود. طبق این محاسبه، سنّ ابوالهذیل فزون از 64 می شود و چنین شخصی را جوان نمی خوانند!

مگر آن که گفته شود انسانی که 100 یا بیش از 100 سال زندگی می کند، سنین 60 سالگی برای او آغاز جوانی است، یا آن که در نقل امالی و جمله «حداثه سنه» تردید شود.

به هر حال، آنچه تاریخ به آن اذعان دارد، آن است که شکوه «دانش اسلامی» در دوران رشید ثانی (مأمون)، مرهون مجالس بحث و مناظره امام رضا علیه السلام بوده است و از آن کوثر، جویبارها در سراسر کشور اسلامی جاری شده بود. البته در مبحث تشیّع، چهره درخشان دانش «کلام شیعی» را مطرح خواهیم ساخت و با رجال بزرگی که در این مهد پرورش یافته اند و از مشاهیر این دانش اند، آشنا خواهیم شد. در این مقام، ذکر این امر ضروری است که طراوت و صفای منهج اعتزال نیز به آن اصولی است که از بیت «خزّان علم اللّه» آموخته اند و ریشه در «بیت علوی» داشت و الاّ اگر آن اصول؛ یعنی عدل، توحید و نفی صفات، به آن معنا که صفاتیه ثابت می کردند، از منهج اعتزال گرفته شود و فقط به بافته های فلسفی ابوالهذیل و نظام و ابوعلی جبایی اکتفا گردد، معتزله نیز سزاوار همان داوری است که اصحاب حدیث و اشاعره پیرامون آن دارند.

برخی از نظریات ابوالهذیل همان فضایح هستند که عبدالقاهر بغدادی در کتاب خود «الفرق بین الفرق» فهرست می کند. بغدادی، ده نظریّه برای ابوالهذیل

ردیف می کند و به عنوان فضایح مطرح می سازد.(1) که به پاس اختصار از ذکر آن خودداری می شود.

البته بغدادی در این امر، افراط کرده و نکات مثبت و درخشان این منهج را نادیده گرفته است.

آنچه کتب تاریخ تصدیق می کنند، این است که ابوالهذیل، چهره مشهور و معروف منهج اعتزال در قرن دوم و آغاز قرن سوم بود و تحوّلاتی که او پدید آورد، مرهون سیاسی شدن مکتب اعتزال و ترجمه آثار یونان و توسعه و بسط دانش بود. او چهره درخشان اعتزال بصره شناخته شد. وی با آن که میراث فرهنگی اسلاف خود را به همراه داشت، تحوّلاتی نیز در منهج اعتزال ایجاد کرد که عمدتاً رنگ فلسفی داشتند. شهرستانی، نو آوری های ابوالهذیل را این گونه رقم می کند:

«الاولی: انّ الباری تعالی عالم بعلمٍ و علمه ذاته و قادر بقدره و قدرته ذاته...؛ اوّلین قول ابوالهذیل آن بود که: صفات خداوند متعال _ همانند: علم و قدرت _ عین ذات است...»

شهرستانی ادّعا می کند که این فکر و عقیده را، ابوالهذیل از فلاسفه گرفته بود:(2)

وانّما اقتبس هذا من الفلاسفه الّذین اعتقدوا انّ ذاته واحده لا کثره فیها بوجه، و انّما الصّفات لیست وراءالذّات معانی قائمه بذاته بل هی ذاته». (3). شگفتا! آیا شهرستانی وجود آن همه آیات قرآنی را که عطر توحید از آنها ساطع اند، ندیده

1- 1. ر.ک: الفَرق بین الفِرق، ص 113 _ 102.
2- 2. «الملل والنحل»، شهرستانی، ج 1، ص 49.
3- 3. همان.

است؟! و یا آن گفتار بلیغ نهج البلاغه را در وصف خدا نشنیده است؟!

«الثّانیّه: انّه اثبت اراده لا محلّ لها یکون الباری تعالی مریداً بها و هو اوّل من احدث هذه المقاله و تابعه علیها المتأخّرون؛ وی اثبات اراده ای کرد که محلّ ندارد و گفت: خداوند متعال با اراده بدون محلّ مرید است...»

«الثّالثه: قال فی کلام الباری تعالی: انّ بعضه لا فی محلّ و هو قوله کُن و بعضه فی محلّ کالأمر والنّهی والخبر والاستخبار، و کان امرالتّکوین عنده غیر امرالتّکلیف؛ وی کلام خداوند را بر دو قسم دانست؛ بعضی از آن نیاز به محلّ ندارد و آن، «کُن» می باشد و برخی دیگر در محلّ است و آن، امر و نهی... می باشد و امر تکوینی، غیر از امر تکلیفی است.»

«الرّابعه: قوله فی القدر مثل ما قاله اصحابه الاّ انّه قدریّ الاولی جبریّ الاخره؛ پیرامون قدر، نظریّه اسلاف خود را پیروی کرد. نوآوری اش در این بود که قدر و اختیار را فقط در دنیا قبول داشت. اما جهان آخرت را محکوم قوانین جبر قلمداد کرد.»

به عبارت دیگر: او حرکات و رفتار بندگان را در آخرت، مخلوق خداوند می داند و فقط در دنیا قائل به وجود قوّه اختیار گردید؛ زیرا صحّت تکلیف، مشروط به قوّه اختیار است.

«الخامسه: قوله: انّ حرکات اهل الخلدین تنقطع و انّهم یسیرون الی سکون دائم خموداً(1)؛ عقیده او این بود که: حرکات و رفتار اهل بهشت و جهنّم، فرجام و پایانش سکون مطلق و همیشگی است.»

شهرستانی پس از بیان این عقیده، می گوید: ابوالهذیل این نظریّه را از «جهم»

1- 1. همان.

و تا بعان او فراگرفته بود و این عقیده، به مذهب جهم نزدیک است.

«السّادسه: قوله فی الاستطاعه انّها عرض من الأعراض غیر السّلامه والصّحّه؛ او می گوید: استطاعت، عرضی از اعراض است و بسان سلامتی و صحّت نیست.»

پیرامون این امر، اختلاف فراوانی است، ابوالهذیل «استطاعت» را عرض می داند و صحّت و سلامتی از مقدمات هستند و بگوییم منشأ انتزاع این صفت، صحّت و سلامتی می باشد.

«السّابعه: قوله فی المکلّف قبل ورود السّمع: انّه یجب علیه ان یعرف اللّه تعالی بالدّلیل من غیر خاطر و إن قصر فی المعرفه استوجب العقوبه ابداً و یعلم ایضاً حُسن الحَسن و قُبح القبیح، فیجب علیه الاقدام علی الحسن کالصّدق والعدل والإعراض عن القبیح کالکذب والجور(1)؛ سخن او در رابطه با تکلیف قبل از ورود دلیل شرعی، آن بود که: واجب است بر انسان، معرفت خدا را تحصیل کند با برهان. و اگر کوتاهی کند در معرفت، مستحقّ عقوبت است. و حُسن و قبح نیز یک جریان عقلی است و مکلّف تشخیص می دهد حُسن و قبح را، و واجب است بر مکلّف که طبق شناخت خود، اقدام کند. و امور پسندیده ای چون: صدق و عدل را انجام داده و از امور ناشایسته ای چون: دروغ و ستم اجتناب کند.»

«الثامنه: قوله فی الآجال والأرزاق...»

عقیده ابوالهذیل پیرامون «مرگ» آن است که: اگر شخص در زمان اجل کشته نشود، می میرد؛ مرگ، مهلت معیّنی دارد و وقت آن معلوم است.

و پیرامون «رزق» می گفت: ارزاق بخشی از آن به شکل طبیعی، قابل استفاده

1- 1. همان، ص 52.

همگان است؛ چون: آب، هوا و اشعه خورشید. و برخی از آن، اکتسابی است. ابوالهذیل آنچه را که انسان از طریق حلال کسب می کرد، رزق انسان می دانست. اما آنچه از طریق نامشروع به دست می آمد، رزق مقسوم نمی دانست. وی فقط حلال را، رزق می شمرد.

«التّاسعه: حکی الکعبی عنه، انّه قال: اراده اللّه غیر المراد فارادته لمّا خلق هی خلقه له و خلقه للشّی ء عنده غیرالشّی ء، بل الخلق عنده قول لا فی محلّ و قال: انّه تعالی لم یزل سمیعاً بصیراً، به معنی سیسمع و سیبصر و کذالک لم یزل غفوراً، رحیماً، محسناً، رازقاً...؛ کعبی از ابوالهذیل حکایت کرده است که می گفت: اراده خداوند، غیر از مراد است. اراده او هنگام آفرینش، همان آفریدن اوست و آفریدن، غیر از آفریده می باشد و آفریدن، قولی است که محلّ نمی خواهد. و نیز پیرامون اوصاف فعل می گفت: لم یزل سمیعاً بصیراً؛ یعنی در آینده می شنود و می بیند، و نظیر این امور است صفات: غفور، رحیم، محسن، رازق و...». سمیع است و نظیر این صفت بصیر، رحیم، غفور، محسن، رازق و...».

«العاشره: حکی الکعبی عنه، انّه قال: الحجّه لاتقوّم فیما غاب الاّ بخبر عشرین فیهم واحد من اهل الجنّه او اکثر(1)؛ کعبی از او حکایت کرده است که می گفت: اخبار پیرامون امور غایب، «حجّت» نیست؛ مگر خبردهندگان، بیست نفر باشند که یکی یا بیشتر از آنان، اهل بهشت باشد.»

طبق نقل شهرستانی این افکار و عقائد، نظریات ابوالهذیل است؛ اکثر این نظریات، رنگ کلامی دارند.

1- 1. همان، ص 53.

بغدادی در کتابش (الفرق بین الفرق) دیدگاه های ابوالهذیل را در ده عنوان (فضیحت) ذکر کرده است؛ وی(1) در «الفضیحه السّادسه من فضائحه» پس از آن که از قول ابوالهذیل نقل می کند: «انّ الحجّه من طریق الاخبار فیما غاب عن الحواس من آیات الانبیاء علیهم السلام و فیما سواها لاتثبت بأقلّ من عشرین نفساً فیهم واحد من اهل الجنّه او اکثر...» می گوید:

«قال عبدالقاهر: ما اراد ابوالهذیل باعتباره فی الحجّه من جهه الخبر اذا کان فیهم واحد من اهل الجنّه الاّ تعطیل الاخبار الوارده فی الاحکام الشّرعیّه عن فوائدها(2)؛ منظور ابوالهذیل از عنوان این نظریه، آن بود که اخبار وارده در احکام شرعی را از حیّز انتفاع ساقط کند.»

همچنین زهدی حسن جاراللّه در کتاب خود «المعتزله» به تبیین و تصویر افکار ابوالهذیل می پردازد، ابتدا در معرفی وی می گوید: او شاگرد عثمان الطویل بود و اعتزال را از او گرفت. سپس می گوید:

«وکان ابوالهذیل قد اطّلع علی الفلسفه الیونانیّه واقتبس عنها فجاءت اکثر اقواله متأثّره بها؛ ابوالهذیل به فلسفه یونان اطلاع داشت. او کتب فلسفه یونان را مطالعه کرد و از آن دانش اقتباس کرد و اکثر نظریاتش رنگ فلسفی داشت و متأثّر از فلسفه بود.»

آنگاه اهمّ نظریات او را چنین رقم می کند:

1. الأعراض: ابوالهذیل، قائل به اعراض بود و اعراض را نه به خاطر عروضشان بر اجسام عرض می نامید؛ بلکه می گفت: اعراضی هستند که عارض اجسام نمی شوند، مانند: زمان اراده و بقا و فناء و اعراض مانند اجسام قابل لمس

1- 1. الفرق بین الفرق، صص 113 _ 102.
2- 2. همان، ص 110.

و مشاهده نیستند، به جز رنگ ها که مشاهده می شوند ولی قابل لمس نیستند. بعضی از اعراض، باقی و پایدارند و برخی، ناپایدار. «حرکات»، باقی نمی مانند و امّا «سکون» بعضی از آن، باقی می ماند و بعضی، باقی نمی ماند. اعراض مانند رنگ ها، طعم ها و بوها، حیات و قدرت پایدارند.

و آنچه از اعراض باقی می ماند، بقائش به بقائی است که خداوند خلق کرده است؛ نه آن که بقائش در محل باشد.

2. جزء لایتجزّی: ابوالهذیل از جمله کسانی است که اثبات جزء لایتجزّی یا جوهر فرد می کرد. جارالله می گوید: به گمان من، وی این نظریه را از فلاسفه اتمیست(1) گرفته بود؛ مانند: دموکریتوس.

ابوالهذیل می گفت: جوهر فرد، طول و عرض و عمق ندارد؛ اجتماع و افتراق در آن نیست. و به همین دلیل، می گفت: جوهر فرد، جسم نیست؛ چون طول و عرض و عمق ندارد.

3. حرکت و سکون: ابوالهذیل می گفت: حرکت و سکون، غیر از کون می باشد.

4. حقیقه الانسان: او می گفت: حقیقت انسان، جسد و جسم اوست. و به آیاتی آیه استدلال می کرد نظیر: «خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ»(2)

5. ابوالهذیل می گفت: علم و قدرت خداوند، بی نهایت نیست و خطّ پایان و حدّ یقفی برای آن هست.

ابوالحسین خیّاط می گوید: ابن راوندی، ناروا این نسبت را به ابوالهذیل می دهد و هرگز وی علم خداوند را متناهی نمی دانست؛ زیرا: انّ اباالهذیل کان

1- 1. The Atomists
2- 2. الرحمن / 14.

یری انّ اللّه یعلم نفسه و انّ نفسه لیست بذی غایه ولانهایه؛ همانا ابوالهذیل می گوید: خداوند به ذات خودش علم دارد و ذات حضرتش معلوم اوست و ذات حضرت حق بی نهایت است، پس علم او نیز بی نهایت است. اما اشیاء چون حادث هستند؛ بنابراین حادث، دارای غایت و انتهاء می باشد و قدرت خداوند چون بر اشیاء و حوادث تعلّق گرفته است، لاجرم قدرت او دارای حدّ و غایتی است.

6. فناء حرکات اهل الخُلدین: بحث «فنا و انقطاع حرکات اهل بهشت و جهنّم» پیشتر در کلام شهرستانی ملاحظه گردید ولکن زهدی جارالله برای توجیه این نظریه، وجوهی را ذکر می کند، که شنیدنی است:

وجه اوّل: ابوالهذیل می خواست بین نظریه فلاسفه که قائل به قدم عالم بودند و ادیان که گویای حدوث جهان بودند، الفت و انسی ایجاد کند. البته زهدی جارالله این وجه را نمی پسندد.

وجه دوم: زهدی جارالله این وجه را می پسندد و می گوید: نظریه ابوالهذیل پیرامون حرکات اهل بهشت و جهنّم و این که پایان آن سکون است، جوشیده از نظریه او پیرامون اعراض است: «انّ الحرکات اعراض، و انّها لایبقی، و انّ السّکون عرض، و سکون المیّت یبقی، و انّ اللّذّات و الآلام اعراض، و انّها یبقی. فحکم بفناء حرکات اهل الخلدین، و قال: انّ سکونهم و لذّاتهم و آلامهم باقیه؛ او حرکات را اعراضی می داند که باقی نیستند ولکن سکون و لذّات و آلام را باقی و پایدار می داند.»

بغدادی می گوید: وجه این کلام ابوالهذیل، آن است که او اعتقاد دارد هر حادثی چون ابتدا دارد، ممکن نیست انتها نداشته باشد. ابتدای بدون انتها، معنا و

مفهوم ندارد. بر این اساس، ابوالهذیل قائل شد که حرکات اهل بهشت و جهنّم روزی به سکون مطلق خواهد رسید.

7. قدر: در کلام شهرستانی گفته شد که: ابوالهذیل «قدریّ الدّنیا و جبریّ الآخره» هست.

8. پیرامون اخبار: شهرستانی نیز این موضوع را که ابوالهذیل وجود بیست نفر مخبر را که یکی آنان یا بیشتر از اهل بهشت باشد، راجع به اخبار گذشته شرط می دانست. جاراللّه در این مقام، تفصیلی را ذکر کرده که شهرستانی نداشت و آن، عبارت است از این که:

از چهار نفر کمتر، خبرشان هیچ اعتباری ندارد؛ و از چهار نفر، تا بیست نفر گاهی علم آور است و گاهی علم آور نیست؛ اما بیست نفر، خبرشان صحیح است.

قابل ذکر است که مصدر این تفصیل، بغدادی بوده است؛ او می گوید: «و زعم انّ خبر ما دون الاربعه لایوجب حکماً و من فوق الاربعه الی العشرین قد یصحّ وقوع العلم بخبرهم و قد لایقع العلم بخبرهم و خبرالعشرین اذا کان واحد منهم من اهل الجنّه یجب وقوع العلم لامحاله»(1).

دکتر محمود فاضل نیز در کتابش شبیه همین نظریات را بیان می کند.(2)

آنچه قابل تردید نیست، آن است که ابوالهذیل دریچه ای از فکر فلسفی را در منهج اعتزال گشود و اندیشه های وی اکثراً رنگ فلسفی دارد. او تحوّلاتی را در روند حرکت اعتزال ایجاد کرد که «نظام» آن تحوّلات را به کمال خود رساند. چهره کلامی او، کاملاً فلسفی است؛ البته فلسفه وارداتی یونان که هنوز خام بود و

1- 1. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص 109.
2- 2. ر.ک: معتزله، محمود فاضل.

در کوره گرم اندیشه دانشمندان اسلامی، خالص و پخته نگشته بود و لذا موجب پیدایش برخی از عقائد و نظریه خام و غیر قابل قبول گردید.

آثار و تألیفات ابوالهذیل

ابن ندیم پیرامون تألیفات او تحت عنوان «الکتب المؤلّفه فی متشابه القرآن» می گوید: کتاب محمود ابن الحسن... و کتاب ابی الهذیل العلاّف. ولکن در آنجا که تألیفات علما را رقم می کند، هیچ تألیفی برای ابوالهذیل ثبت و ضبط نمی کند.(1)

ابن خلّکان در وفیات می گوید: ولأبی الهذیل کتاب یعرف بالمیلاس وکان «میلاس» رجلاً مجوسیّاً و اسلم.(2)

بغدادی دو کتاب به نام «الحجّ» و «القوالب» برای ابوالهذیل می شمارد.(3)

ابن مرتضی به نقل از یحیی بن بشر، برای او 60 کتاب در ردّ مخالفین حکایت می کند.(4)

بعضی بر این باورند که: قاضی عبدالجبّار، اوّلین شخصیتی نیست که پیرامون «اصول خمسه» تألیف دارد؛ بلکه دو نفر پیش از او به این امر اقدام کرده اند؛ ابوالهذیل العلاّف بصری و جعفر بن حرب بغدادی.

و از کتاب بحرالکلام چنین نقل شده: «خرج ابوالهذیل و صنّف لهم کتابین وبیّن مذهبهم و جمع علومهم و سمّی ذلک «الخمسه الاصول» و کلّما رأوا رجلاً قالوا له: هل قرأت الاصول الخمسه؟ فإن قال: نعم. عرفوا انّه علی مذهبهم(5)؛ ابوالهذیل برای معتزلیون و آشنایی و گردآوری علوم آنان دو کتاب به نام «اصول

1- 1. الفهرست، ابن ندیم، الفنّ الثالث من المقاله الاولی، ص 55.
2- 2. بحوث فی«الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج 3، ص 207.
3- 3. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص 104.
4- 4. بحوث فی«الملل والنحل»، جعفر سبحانی، ج 3، ص 207.
5- 5. همان، صص 258 _ 257.

خمسه» تألیف کرد و این دو کتاب چنان مشهور بود که هر کس را می دیدند، می گفتند: آیا اصول خمسه را خوانده ای؟ اگر می گفت: آری. می دانستند که پیرو منهج اعتزال است». پس، این دو کتاب را در واقع سنگ بنای مذهب و مکتب معتزله می دانستند.

«ابراهیم بن سیّار بن هانی النّظام»

با فرا رسیدن خلافت مأمون و اهتمام او در ترجمه آثار یونانی، حرکت و گرایش منهج اعتزال به سوی افکار فلسفی، شتاب گرفت و شخصی که در این امر، نقش بارزی ایفا کرد و در واقع نقطه عطفی در سیر تحوّلات مکتب معتزله به حساب آمد، ابراهیم بن سیّار، مشهور به «نظّام» بود. او منش و بینش عقل گرائی را به اوج خود رساند، و در واقع تضادّ بین منهج اعتزال و اصحاب حدیث، در دوره او به حدّ اعلی رسید.

ابن ندیم می گوید: «ابراهیم ابن سیّار ابن هانی النّظّام و یکنّی اباالسحاق، کان

متکلّما شاعرا ادیبا.»(1)

شهرستانی پیرامون او و افکارش می گوید: «النّظّامیّه: اصحاب ابراهیم ابن سیّار ابن هانی النّظّام، قد طالع کثیرا من کتب الفلاسفه و خلط کلامهم بکلام المعتزله(2)؛ نظّام، آثار فراوانی از فلاسفه را مطالعه کرد و نظریّات فلسفی را با دیدگاه های کلامی معتزله مخلوط ساخت.»

شهرستانی، مهم ترین آراء نظّام را که منحصر به اوست، چنین رقم می کند.

اوّلین کلام او درباره قدرت الهی است: «انّ اللّه تعالی لا یوصف بالقدره علی الشرّور؛ پیرامون قدر می گوید: صحیح نیست که خداوند را قادر بر افعال بد بدانیم.»

امّا پیروان او می گفتند: خداوند، قادر بر اعمال بد می باشد؛ ولی چون قبیح است، انجام نمی دهد؛ نظّام می گفت: همین امکان وقوع قبیح نیز برای او، قبیح است.(3)

دومین گفتارش در خصوص اراده الهی است: «انّ الباری تعالی لیس موصوفا بها علی الحقیقه؛ وصف اراده را نمی توان به شکل حقیقی اش صفت خداوند قرار داد.»

بنابراین اگر در قرآن و سنّت، خدای را به این صفت موصوف می سازند، باید توجیه گردد به همان علم خداوند.(4)

1- 1. الفهرست، ابن ندیم، الفن الاول من المقاله الخامسه، ترجمه محمدرضا تجدّد، ص 298.
2- 2. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، صص 54 _ 53.
3- 3. همان، ص 54.
4- 4. همان، ص 55.

سومین عقیده وی چنین است که: «انّ افعال العباد کلّها حرکات فحسب؛ افعال بندگان فقط حرکت است.»

بر اساس این تعریف، حتی او سکون را هم حرکت می داند و می گوید: سکون، حرکت اعتماد است و علوم و اراده و افکار، حرکت نفس هستند.

شهرستانی می گوید: منظور نظّام از «حرکت»، حرکت مکانی نیست؛ بلکه نظّام این عقیده را از فلاسفه گرفته است و به همان شکل که آنان حرکت را در مقوله اَینَ، مَتی، کم و کیف جاری می دانند، نظّام نیز افعال را در قالب حرکت تقریر می کند.(1)

چهارم: «وافقهم ایضا فی قولهم انّ الانسان فی الحقیقه هو النّفس و الرّوح، و البدن آلتها و قالبها، غیر انّه تقاصر عن ادراک مذهبهم فمال الی القول الطّبیعیّین منهم انّ الرّوح جسم لطیف...»

او در اینکه حقیقت انسان، روح است و بدن، آلت و قالب آن است؛ با اسلاف خود هم عقیده بود؛ ولی عمق این موضوع را درک نمی کرد و لذا گرایش به سوی نظر علمای طبیعی داشت و می گفت: روح، جسم لطیف است داخل در بدن و قلب؛ همان طور که آب در گلبرگ های گل، ساری و جاری است.

پنجم: ایشان، آن طور که کعبی حکایت می کند، می گفت:«انّ کلّ ما جاوز حدّ القدره من الفعل فهو من فعل اللّه تعالی بایجاب الخلقه.»

نظّام، مثال می زد و می گفت: خداوند، طبیعتِ سنگ را طوری آفریده است که وقتی پرتاب می شود، در محدوده ای قدرت شما آن را همراهی می کند و آنگاه که قدرت شما از او جدا شد، به میل و طبع خودش به سوی زمین بر می گردد و حرکت بازگشت او، معلول طبیعت اوست که خداوند آن را ایجاد کرده است و تحت قدرت انسان نیست.(2)

1- 1. همان.
2- 2. همان.

ششم: وافق الفلاسفه فی نفی الجزء الّذی لایتجزّأ؛ او فلاسفه را در این عقیده همراهی کرد که جزء لایتجزّی، منفی است و هر چیزی الی غیرالنّهایه، قابل تجزیه و تقسیم است.»

ابوالحسن اشعری می گوید:«و قال النّظّام لا جزء الاّ و له جزءٌ و لا بعض الاّ و له بعض و لا نصف الاّ و له نصف و انّ الجزء جائز بجزئته ابدا و لا غایه له من باب التّجزّء(1)؛ نظّام، قائل است که جزئی نیست مگر آن که آن، دارای جزء است و هر بعضی، بعض دارد و هر نصفی، دارای نصف است و همانا جزء، هماره قابل تجزیه است و پایانی ندارد.»

همچنین شهرستانی می گوید: او قائل به تحقّق طفره می باشد.

هفتم: قال: انّ الجوهر مؤلّفه من اعراض اجتمعت؛ وی می گفت: جوهر همان اجتماع اعراض است.»

هشتم: وی پیرامون کیفیت آفرینش، می گفت: خداوند همه موجودات را «دفعهً واحده» و به یکباره آفریده است. تقدّم و تأخّر آنان، در ظهور و آشکار شدن است. در حقیقت از پس پرده، آن مخلوق، ظاهر و پدیدار می شود.(2)

شهرستانی می گوید: نظّام این فکر را از فلاسفه که پیروان کمون و ظهور بودند، فراگرفت.(3)

نهم: قوله فی اعجاز القرآن انّه من حیث الاخبار عن الامور الماضیه و الآتیه اعجاز؛ وی در باره اعجاز قرآن، می گفت: قرآن از آن جهت که خبر از گذشته و

1- 1. مقالات الاسلامیّین (تک جلدی)، ابوالحسن اشعری، ص 304.
2- 2. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 56.
3- 3. همان.

آینده می دهد، معجزه است.» نه از نظر ترکیب صوری، و اینکه انسان قادر نیست مثل سوره ای از آن را بیاورد.

دهم: وی پیرامون اجماع، می گوید: «اجماع حجّت نیست.» و همین طور قیاس را هم حجّت نمی دانست. او می گفت: «فقط قول امام معصوم، حجت است.»

یازدهم: او پیرامون امامت می گوید: «خلافت، انتخابی نیست و امر آن به دست مردم سپرده نشده است، بلکه به تعیین و نصّ خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می باشد.» او معتقد بود که: پیامبرخدا صلی الله علیه و آله وسلم و جانشینان آن بزرگوار را خداوند تعیین نمود. ولی عمرو بن عبید، این موضوع را کتمان کرد.

همچنین نظّام به رویدادهایی چون: «سقیفه» و مظالم آن، داستان کتک خوردن فاطمه علیهاالسلام ، و شکستن حرمت خانه آن حضرت و شهادت فرزندش محسن علیه السلام ، و آتش زدن خانه و بدعت های عمر، اشاره می کند.

دوازدهم: نظّام، «عقل» را دلیل و راهنمای انسان به سوی عرفان و شناخت خداوند معرفی می کند و معرفت خداوند را، واجب دانسته و این امر را، در سایه نور «عقل» ممکن می شمارد.

وی قائل به تحسین و تقبیح عقلی بوده و در وجود انسان، دو قوّه حاکمه می پندارد که یکی، امر و دیگری، نهی می کند و برزخ میان این دو را «اختیار» می داند؛ یعنی او وجود دو قوّه آمر و ناهی را، رمز تحقّق اختیار در انسان می داند.

در مسائل «وعد و وعید» عقیده نظّام آن است که: مادامی که جنایت مالی به نصاب زکات (200 درهم) نرسد، جرم محسوب نمی گردد و موجب فسق نیست؛ ولو اینکه دزد 199 درهم سرقت کرده باشد.(1)

1- 1. همان، ص 58.

شریف مرتضی، «نظّام» را از رجال ممتاز زمان خودش می داند که در «علم کلام» سرآمد آنها و دارای اندیشه ای ژرف بود. دقّت و تعمّق در معانی، از ویژگی های او بود.(1) ولی این دقّت های فلسفی و خلط بعضی از امور فلسفی به کلام، موجب گردید که نظریّات باطلی را ابراز کند، آن گونه که بزرگان معتزله نیز آن عقائد را مردود شمردند.

شهرستانی که از اشاعره است، نظریّات نظّام را بیان نمود؛ حال، شایسته است که چهره افکار و آراء نظّام را در آیینه بیان و فکر یکی از رجال منهج اعتزال بنگریم.

ابوالقاسم بلخی، نخست می گوید: «ابواسحاق ابراهیم ابن سیّار النّظّام هو من اهل البصره.» آنگاه نظریّات او را چنین رقم می کند:

«الانسان هو الرّوح...؛ حقیقت انسان، روح است. روح، جسم لطیف است که در داخل بدن که جسم کثیف است، می باشد. آنچه موجب حیات است، روح است نه جسم. انسان، مستطیع بنفسه می باشد. رنگ، بو، مزه و تمام اعراض، اجسام متداخل اند، فقط حرکت و سکون، عرض اند. سکون، حرکت اعتماد است. دو جسم لطیف در مکان واحد، اجتماع می کنند. طفره، ممکن و محقّق است. ممکن است شیئی از نقطه اوّل به سوم منتقل گردد، بدون آن که به نقطه دوم مرور کند.»

نظّام قرآن را فقط در رابطه با اخبار گذشته و آینده، معجزه می پنداشت؛ لکن نظم کلمات را معجزه نمی دانست. می گفت: افعال حیوان، همه از یک جنس می باشد. حرکت و سکون، یک جنس هستند. طاعت و معصیت، از یک جنس

1- 1. امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 187.

می باشند؛ ولی طاعت، ضدّ معصیت است. اخبار واحد، حجّت است؛ انسان ناچار است بعضی از اخبار واحد را انسان ناچار است قبول کرده و به آن یقین پیدا کند.(1)

همان گونه که مشاهده می کنید، رنگ فلسفی در این نظریّات، روشن تر از صبغه دینی است.

قاضی عبدالجبّار می گوید: «ابواسحاق ابراهیم ابن سیّار النّظّام، فانّه و ان کان من اصحاب ابی الهذیل فانّه خالفه فی اشیاء... و کان الجاحظ یقول: ما رأیت احدا اعلم بالکلام و الفقه من النّظّام؛ نظّام در مواردی با استادش ابوالهذیل مخالفت کرد... و جاحظ می گوید: من، کسی را ندیدم که از نظّام آگاه تر به دانش کلام و فقه باشد.»

داستان نظّام با جعفر برمکی، معروف و شنیدنی است:

وقتی سخن از ارسطو به میان آمد، نظّام گفت: نظریّات او را نقض کرده ام. جعفر گفت: خواندن کتاب او را نیکو نمی دانی، چه رسد به نقض آن! نظّام می گوید: می خواهی کتابش را از آخر شروع کنم یا از ابتدای آن؟ سپس شروع کرد به خواندن کتاب، و نظریّات ارسطو را نقض و ابطال کرد.(2)

قاضی می گوید: نظّام، اوّلین کسی بود که تضادّ میان نور و ظلمت را مطرح کرد.

و جاحظ می گوید: اگر صحیح باشد که در رأس هر «هزار سال» رجلی قیام می کند و بر بام جهان نامش می درخشد، مسلّما [یکی از آنان،] نظّام خواهد بود.(3)

1- 1. فضل الاعتزال، قاضی عبدالجبار، صص 71 - 70.
2- 2. همان، ص 264.
3- 3. همان، ص 265.

زهدی جاراللّه پیرامون شخصیت و عظمت نظّام، می گوید:

«ابراهیم ابن سیّار النّظّام تلمیذ ابی الهذیل العلّاف کان اعظم شیوخ المعتزله و اقدرهم علی الکلام و اکثرهم تعمّقا فی الفلسفه و اوفرهم انتاجا(1)؛ نظّام شاگرد ابوالهذیل _ از بزرگان منهج معتزله است. وی تواناترین آنان، بر کلام می باشد و در ژرف اندیشی در فلسفه، یکّه تاز زمان خود بود و او بود که دسته گلهای بوستان فلسفه را چید و در سبد کلام انداخت و بیشترین نتیجه و سود را حاصل کرد.»

آنگاه زهدی، به بیان افکار او می پردازد و نظریّاتش را که در گفتار شهرستانی ملاحظه شد، بدین سان ذکر می کند:

نظّام، اعراض را جسم لطیف می داند و می گوید: جواهر، چیزی جز اجتماع اعراض نیست. وی قائل است که حرکت، عرض است. سکون را هم حرکت اعتماد می داند. و نیز می گوید: جزء لایتجزّی، معنا و مفهوم ندارد و هر جزئی، قابل تجزیه است.

بغدادی و شهرستانی می گویند: نظّام این عقیده را از فلاسفه گرفته است. و خود زهدی جار اللّه می گوید: ظاهرا اقتباس از «زنّون» است، چون او می گفت هر قطعه ای از مسافت تا بی نهایت قابل تقسیم است. و پیرامون: طفره، ماهیت و حقیقت انسان، کمون، حجّیت اخبار و اعجاز قرآن، باید دیدگاه «خیّاط» را نسبت به نظّام پذیرفت که می گوید:

«انّ النّظّام کان یقرّ باعجاز القرآن نظما و اخبارا؛ او، منکر اعجاز قرآن از جهت نظم و صورت کلام نبود.» چون انسانی مانند نظّام _ که سرآمد زمان خود

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جاراللّه، ص 120.

بود در فنّ بلاغت و فصاحت و زیبایی و طراوت فصاحت و بلاغت قرآن را درک می کرد _ می دانست که این، آهنگ خوش آسمانی است که از جانب خداوند متعال بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نازل می شد. بدون شک این فروغ، فروغ جاویدان از مشرق النّور حضرت سرمدی است و امکان ندارد انسان، چنین صورت و شکل بدیعی را بیافریند؛ مانند: «و قیل: یا ارض ابلعی ماءک و یا سماء اقلعی» با این وجود، به نظّام چنین نسبتی می دهند!

در میان آنچه جاراللّه به عنوان افکار نظّام ذکر می کند، یک موضوع است که در کلام شهرستانی نبود و بلخی نیز آن را رقم نکرده و آن، عبارت است از:

«یری النّظّام فی قهر المتضادّات علی الاجتماع دلیلاً علی وجود الخالق سبحانه و تعالی، قال: وجدتُ الحرّ مضادّا للبرد و وجدتُ ان الضّدّین لایجتمعان فی موضع واحد من ذات انفسهما، فعلمتُ بوجودی لهما مجتمعین انّ لهما جامعا جمعهما و قاهرا قهرهما علی خلاف شأنهما و ما جری علیه القهر ضعیف و ضعفه دلیل علی حدوثه و علی انّ له محدثا احدثه و مخترعا اخترعه لایشبهه(1)؛ نظّام امور متضادی که قهراً قابل اجتماع نیست را، دلیلی آشکار بر وجود آفریدگار متعال می دانست. لذا می گفت: وقتی که می یابم حرارت و گرمی، ضدّ برودت و سردی است و اضداد با هم جمع نمی شوند، بلکه دارای افتراق می باشند. پس، می آموزم که یک موجود بزرگی وجود دارد که جامع بین اضداد است و اشیاء متضاد در پرتو قدرت او نظام واحدی را شکل می دهند و مقهور قدرت او هستند. حال، وقتی که این مجموعه متضاد را مقهور می یابم، ایمان به وجود یک قاهر مافوق، که همه مقهور قدرت او هستند، برایم

1- 1. همان، ص 126.

حاصل می گردد. و بدون تردید موجود مقهور، ضعیف است و ضعف، برهان بر حدوث شیئی می باشد و هر حادثی، مُحْدِث می طلبد و هر پدیده ای، پدیدار کننده ای می خواهد.»

بغدادی _ که یکی از آگاهان به ملل و نحل می باشد _ با عینک بدبینی و زشت نگری اش، چهره نظّام را بسیار زشت ترسیم می کند؛ نظریه های فلسفی _ کلامی او را با عنوان 21 فضیحت و رسوائی رقم می کند و پیرامون شخصیّت وی سخنان غیر منصفانه ای بیان می نماید.(1)

عبداللّه بن قتیبه نیز در کتاب «تأویل المختلف الحدیث»، چهره نظّام را، ناپسند رسم می کند.(2)

البته می توان احتمال داد که این موضع گیری تند، ناشی از نظریّات نظّام پیرامون ماجرای: سقیفه، بی حرمتی به فاطمه علیهاالسلام ، شهادت محسن علیه السلام ، آتش زدن خانه وحی، مسئله امامت، اجماع و قیاس، می باشد.(3) و نیز ماجرای حدیبیّه و اعتراض عمر به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم و شمردن بدعت های او، موجب خشم آنان گردیده است.

به هر روی، مشی سریع فلسفی نظّام، سبب گردید که کلامش رنگ فلسفی گیرد و منهج او بیش از اسلاف خود، منحرف شود. لذا بزرگانی از منهج اعتزال، پاره ای از نظریّات او را مردود شمردند. در این زمینه، بغدادی می گوید:

«و قد قال بتکفیره اکثر شیوخ المعتزله، منهم ابوالهذیل فانّه قال بتکفیره فی کتابه المعروف بالرّدّ علی النّظّام و فی کتابه علیه فی الاعراض، و الانسان و الجزء

1- 1. الفرق بین الفرق، بغدادی، صص 133 - 113.
2- 2. تأویل المختلف الحدیث، ابن قتیبه، صص ص 18 - 17.
3- 3. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 57.

لا یتجزأ و منهم الجبّائی، کفَّر النّظّام... و له فی ذالک کتاب علیه و منهم الاسکافی له کتاب علی النّظّام، کفّره فیه فی اکثر مذاهبه و منهم جعفر ابن حرب، صنّف کتابا فی تکفیر النّظّام.»(1)

بزرگان مکتب اعتزال همچون: ابوالهذیل، جبّائی، اسکافی و جعفر بن حرب، هر کدام بر ضدّ نظّام، کتاب نوشته و او را تکفیر نموده اند.

و امّا اعتراضات اهل سنّت و جماعت علیه نظّام، آن طور که بغدادی می گوید: «فاللّهُ یُحصیها»، بی شمار است.(2)

آثار و تألیفات نظّام

ابوالحسین الخیاط دو اثر برای او ذکر می کند به نام های: التّوحید؛، العالم.(3)

اشعری، کتاب «الجزء»(4) و بغدادی، کتاب «الرّدّ علی الثّنویّه» را متعلّق به نظّام می دانند.(5)

اینک پیش از ادامه بررسی و تحلیل افکار و نظریّات مشایخ معتزله، سزاوار است به دو جریان قهقرائی «جهمیّه» که بنیانگذارش معاصر دوران واصل بود و «اصحاب حدیث» که امام منهجشان احمد بن حنبل بود؛ اشاره کنیم.

بدون شک افکار و اندیشه های مکاتب، از یکدیگر تأثیر پذیرند و پاره ای از افکار، بازتاب مکتب مخالف می باشند.

1- 1. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص 115.
2- 2. همان.
3- 3. الانتصار، خیاط، صص 172 _ 14.
4- 4. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ج 2، ص 316.
5- 5. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص 134.

الف) جهمیّه

مکتب احمد بن حنبل، واکنشی به ظاهر در مقابل جهم بن صفوان است؛ اگرچه می توان گفت که این واژه در اندیشه احمد، شامل محدوده ای فراگیرتر از جهمیّه است. بلکه احمد با گفتن کلمه جهمیّه، منهج اعتزال را نشان و هدف قرار داده و میزان جهمی بودن در لسان احمد، این است که شخص معتقد به نفی صفات و حدوث قرآن باشد ولو آن که سایر افکار جهم را چون «جبر مطلق» قبول نداشته باشد و از جهم بیزار باشد. پس منظور احمد، بر محور خلق قرآن و نفی صفات دور می زند و این دو، در مکتب معتزله وجود داشت. بنابراین می توان احتمال داد که منظور از «جهمی» در نظر احمد، معتزله باشد؛ زیرا مسئله حدوث قرآن _ که موجب فتنه عظیمی شد _ در زمان جهم بن صفوان مطرح نبود.

استاد سبحانی نیز همین دیدگاه را پذیرفته و می نگارد: «نعم، القوم و إن نسبوا الی الجهم کون القرآن مخلوقا، لکنّه بعیدٌ جدّا لانّه مات فی آخر دوله الامویّین و لم تکن المسئله معنونه فی تلک الایّام و انّما طرحت فی العصر العبّاسی خصوصا فی عصر المأمون(1)؛ آری، اگر چه قوم نسبت به جهم داده اند که او، اوّلین کسی بود که قائل به خلق قرآن شد. ولی این نسبت، بعید است؛ زیرا جهم در آخر دولت بنی امیّه کشته شد و موضوع «حدوث و قدم قرآن» در آن ایّام مطرح نبود و این امر در عصر حکومت بنی عباس مطرح شد که اوج آن، در زمان مأمون بود.»

و آنچه نظریّه و احتمال استاد را تقویت می کند، مطلبی است که ابوهلال عسکری در کتابش می نویسد:

«اوّل ما اختلف النّاس فی الخلق القرآن ایّام ابی حنیفه فسئل عن ذالک ابو

1- 1. همان، ص 131.

یوسف فأبی أن یقول انّه مخلوق و سئل عنه ابو حنیفه فقال: انّه مخلوق لأنّ...قال «و القرآن لا افعل کذا» فقط حلف بغیر اللّه و کلّ ما هو غیر اللّه فهو مخلوق؛(1) اولین بار که پیرامون «مخلوق بودن قرآن» میان مردم اختلاف حاصل شد، زمان ابوحنیفه بود. این موضوع از ابو یوسف سؤال شد، او از پاسخ امتناع ورزید. وقتی از ابوحنیفه سؤال شد، او گفت: قرآن، مخلوق است؛ زیرا اگر کسی قسم یاد کرده؛ به قرآن که من فلان کار را نمی کنم، او به غیر خداوند سوگند یاد کرده؛ زیرا هر چیزی که غیر خداوند است، مخلوق است.

مؤیّد این مطلب، این که در مجموعه روایاتی که از سوی ائمّه هدی علیهم السلام «پیرامون حدوث و قدم قرآن» صادر گردیده، هیچ روایتی از امام محمدباقر علیه السلام در نفی و یا اثبات آن نقل نشده است. از این رو، روشن می گردد که مسئله «حدوث و قدم قرآن» در زمان آن حضرت مطرح نبوده و نسبت دادن حدوث و قدم قرآن به جهم بن صفوان، بی دلیل است.

ولی به هر روی، این امر شهرت تاریخی دارد و احمد بن حنبل در کتاب «الردّ علی الجهمیّه و الزّنادقه» جهم و پیروانش را طرف مناظره خود قرار می دهد و علیه مخلوق بودن قرآن، احتجاج می کند. احمد در همین کتاب، داستان جهم و مباحثه او با کفّار «السّمینه» را بیان می کند.(2) با وجود این گفتار، به نظر می رسد شخصی چون احمد _ که محور این موضوع بوده است _ چنین خطای آشکاری را مرتکب نمی شود. بنابراین، ممکن است جهم این نظریّه را ابراز کرده باشد؛ ولی در آغاز، جامعه اسلامی نسبت به آن از خود عکس العملی نشان نداده است.

1- 1. الاوائل، ابی هلال عسکری، ج 2، ص 126.

2- 2. الردّ علی الجهمیّه و الزنادقه، احمد بن حنبل، تحقیق: محمد حامد الفقی، ص 14.

و در زمان ابوحنیفه این موضوع، حدّت و شدّت گرفته باشد.

شهرستانی می گوید: «الجهمیّه: اصحاب جهم بن صفوان و هو من الجبریّه الخالصه(1)؛ جهمیّه: پیروان جهم بن صفوان می باشند و جهم، از گروه جبریّه خالص می باشد.»

بدعتگذار این روش، جهم بن صفوان بود که در منطقه «ترمذ» این فکر را انتشار داد. و نشر این مرام، در پایان حکومت بنی امیّه بود.

نکات اشتراک و افتراق جهمیّه و معتزله

«وافق معتزله فی نفی الصّفات الازلیّه و زاد علیهم بأشیاءٍ(2)؛ جهم در نفی «صفات ازلیّه» با معتزله هماهنگ بود، ولی نظریّاتی مخصوص به خود داشت.»

شهرستانی، عقائد و نظریّات او را چنین رقم می کند:

1. «لایجوز أن یوصف الباری تعالی بصفه یوصف بها خلقه لانّ ذالک یقضی تشبیها... کونه حیّا عالما، و اثبت کونه: قادرا، فاعلاً، خالقا، لانّه لا یوصف شی ءٌ من خلقه بالقدره و الفعل والخلق(3)؛ جایز نیست خداوند را به صفاتی که مخلوقاتش بدان متّصف می گردند، موصوف ساخت؛ چون موجب تشبیه می گردد... ولی اثبات قادر، فاعل و خالق درست است؛ چون هیچ یک از مخلوقاتش به این اوصاف، متّصف نمی گردند.»

2. «اثباته علوما حادثهً للباری تعالی لا فی محلّ(4)؛ اثبات علوم حادث برای خداوند، البته نه در محل.» جهم استدلال می کند به این بیان: قبل از خلقت نباید

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 86.
2- 2. همان.
3- 3. همان.
4- 4. همان، ص 87.

خداوند عالم باشد به این شی ء؛ زیرا وقتی که خلق شد، اگر سابقا عالم بود به این شی ء، حال آن علم یا باقی می باشد یا خیر؛ اگر باقی باشد، علم جهل است. زیرا علم به موجودی داشت که ایجاد خواهد شد، اکنون ایجاد شده است و اگر آن علم بود ولی اینک باقی نیست، پس خداوند، تغییرپذیر است و شی ء متغیّر، مخلوق است نه قدیم.(1)

3. جهم پیرامون قدرت می گوید: «انسان»، مجبور است در افعالش و قدرتی برای او نیست و او صاحب اراده نمی باشد.

4. حرکات اهل بهشت و جهنّم، منقطع می گردد و به سکون مطلق می رسد.

5. کسی که معرفت به خداوند پیدا کرد، امّا با زبان انکار می کند، او مؤمن است و ایمان او زائل نمی شود. ایمان، عبارت از قول و عمل نیست و مراتب ایمان یکسان است.(2)

مقریزی در «خُطَط» نخست می گوید: «الجهمیّه اتباع جهم بن صفوان التّرمذی مولی راسب و قتل فی آخر دوله بنی امیّه»(3) سپس همان اصول را ذکر می نماید.

بغدادی، نظیر همان اصول را رقم می کند، آنگاه می گوید: «و کان جهم مع ضلالته الّتی ذکرناها، یحمل السّلاح و یقاتل السّلطان... قتله مسلم بن احوز المازنی فی آخر زمان بنی مروان.»(4)

آیه الله سبحانی می گوید: جهمیّه که با دو نشان «جبر» و «تعطیل» در تاریخ

1- 1. همان.
2- 2. همان، ص 88.
3- 3. بحوث فی الملل و النّحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 125.
4- 4. الفرق بین الفرق، بغدادی، ص 200.

مشهورند، بدعتی بود که بنیانگذار آن، جهم بن صفوان سمرقندی بود.(1)

قال الذّهبی: «جهم بن صفوان ابومحرزالسّمرقندی الضّال المبتدع رأس الجهمیّه زرع شرّا عظیما.»(2)

استاد سبحانی می گوید: گرچه اصول و قواعد مختلفی در کلام شهرستانی، بغدادی و مقریزی به جهمیّه نسبت داده اند؛ ولی ثابت نیست و وجود آن مشکوک است. فقط محور و قاعده این حرکت ارتجاعی، دو امر است: یکی، جبر و دیگری، تعطیل ذات خداوند از اتَّصاف به صفات جمال و کمال.(3)

1. شهرستانی پیرامون جبر، چنین می نویسد: «الجبر هو نفی الفعل حقیقةً عن العبد و اضافته الی الرّبّ(4)؛ جبر، آن است که فعل و عمل از انسان نفی گردد و فاعلِ فعل، خدا باشد.»

«جبریّه» چند گروه اند:

الف) گروهی که «جبریّه خالص» هستند. این افراد هیچ قدرتی برای عبد قائل نیستند. «جهمیّه» پیرو این منهج اند.

ب) عدّه ای که برای عبد، قدرت غیر مؤثّر ثابت می کنند. این فرقه را «جبریّه متوسّطه» می خوانند.

ج) گروهی هستند که برای قدرت انسان، اثر کمی قائل اند و نامش را «کسب»

1- 1. بحوث فی الملل و النّحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 125.
2- 2. میزان الاعتدال، ذهبی، مصحّح: سّید محمد بدرالدین، ج 1، ص 426.
3- 3. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 125.
4- 4. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 85.

می گذارند.

2. استاد سبحانی پیرامون نفی صفات و تعطیل، می گوید: «و اظنّ أنّ مراده من قوله«بصفه یوصف بها خلقه» هی الصّفات الخبریّه کالید والعین و الرِّجل و ما اشبهها(1)؛ حدس من بر آن است که مقصود جهم از نفی صفات(آن صفاتی که مخلوق و آفریدگانش به آن موصوف می گردند) صفات خبری باشد مانند: دست، چشم، پا و مانند آنها.»

البته باید بدانیم که جریان «جهمیّه» مورد تنفّر و انزجار همگان است؛ به گونه ای که دانشمندان معتزله، افکار جهم را مردود شمرده و از عنوان «جهمی»، بیزار و منزجر بودند.

ابوسهل بُشر بن معتمر _ که بنیانگذار مدرسه در بغداد می باشد و یکی از چهره های بزرگ منهج اعتزال است _ می گوید:

ننفیهم عنّا و لسنا منهم و لا هم منّا و لا نرضاهم

امامهم جهم و مالجهم و صحب عمر و ذی التّقی و العلم

بُشر در این دو بیت، انزجار خود را از جهمیّه ابراز می دارد و می گوید: ما آنان را مردود می شماریم و از خویش دور می سازیم و از روش و افکارشان ناخشنودیم. پیشوای آنان، جهم است؛ ولی پیشوای ما، عمرو بن عبید که وجودش مزیّن به گوهر دانش و تقوا بود، می باشد.

و امّا اصحاب حدیث و احمد بن حنبل در عداوت و بغض نسبت به جهمیّه، افراط می کنند؛ چنان که کتاب «الرّدّ علی الجهمیّه» عنوانی دارد به نام: «باب الاحتجاج فی الکفّار الجهمیّه» در این کتاب جهمیّه را «کافر» می شمارد و در یک مناظره ساختگی، چنین می گوید:

«قال ابوسعید: ناظرنی رجل ببغداد منافحا عن هؤلاء الجهمیّه فقال لی: بأیّه

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 127.

حجّه تکفرون هؤلاء الجهميّه و قد نهی عن اکفار اهل القبله؟ بکتاب ناطق تکفرونها أم بأثر ام باجماع؟ فقلت: ما الجهميّه عندنا من اهل القبله و ما نکفّرهم الا بکتاب مسطور و اثر مأثور و کفر مشهور(1)؛ ابو سعید می گوید: مردی در بغداد به طرفداری از جهميّه با من مناظره کرد و گفت: به کدام دلیل و برهان، جهميّه را کافر می دانید و حال آن که از تکفیر اهل قبله نهی شده است؟ آیا قرآن، جهميّه را کافر می شمارد یا سنّت و یا اجماع؟ من به او گفتم: جهميّه از اهل قبله نیستند و ما، آنان را از اهل قبله نمی شناسیم و دلیل و برهان ما بر کفرشان، هم از قرآن و هم از سنّت موجود است. به راستی چه فرق است بین ولید بن مغیره که گفت: «إِنْ هذا اِلاّ قَولَ البَشَر»(2)و سخن جهم بن صفوان که گفت: «ان هذا الاّ مخلوق». بلکه سخن جهميّه، بدتر و زشت تر است و همان آیات(3) که پس از داوری ولید، پیرامون وی و اکابر قریش نازل گردید، جهم و اتباعش را نیز شامل می گردد.»

آنگاه پیرامون نفی صفات به جهميّه می تازد و می گوید: جهميّه از یهود، پلیدترند؛ زیرا یهود گفتند: «قالت الیهود ید اللّه مغلوله». ولی جهميّه سخنشان پلیدتر است؛ چون می گویند: «ید اللّه مخلوقه لانّ النّعم و الأرزاق مخلوقه».(4)

سپس مؤلف می گوید: با وجود آن که آیات قرآن می گویند: خداوند، دارای دست است: «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» و «لمّا خلقت بیدیّ»؛ «بیدک الخیر»؛ «ید اللّه فوق ایدیهم».

و با آن که خداوند در قرآن، به صفاتی چون: سمیع (شنونده)، بصیر(بینا)، علیم(دانا) و کلیم (سخنگو) متّصف گردیده است؛ امّا جهميّه می گویند که صفتی

1- 1. الرّدّ علی الجهميّه، عثمان بن سعید الدارمی، ص 93.
2- 2. مدّثر / 25.
3- 3. همان، 30 - 25.
4- 4. الرّدّ علی الجهميّه عثمان بن سعید الدارمی، ص 95.

برای خداوند نیست و تمام این صفات را، تأویل می برند.

«و نکفّرهم ایضا بالمشهور من کفرهم انّهم لایثبتون للّه تبارک و تعالی وجها و لا سمعا و لا بصرا و لا علما و لا کلاما و لا صفةً الّا بتأویل ضلال افتضحوا... یقولون سمعه و بصره و علمه و کلامه بمعنی واحد و هو بنفسه کلّ(1)؛ ما این گروه را کافر می دانیم، چون صفتی برای خداوند متعال اثبات نمی کنند و صفات خداوند را تأویل می برند... و با وجود اوصاف سمیع، بصیر، علیم و متکلم می گویند: خداوند دارای این صفات نیست بلکه تمام صفات او به یک معنا هستند و ذاتش شامل تمام این معانی و مفاهیم است.»

آنگاه عثمان بن سعید از قول افرادی کفر آنان را نقل می کند، می گوید: سلام بن مطیع، یزید بن هارون، ابن مبارک، حمّاد بن ابی سلیمان، یحیی بن یحیی، ربیع بن نافع، از متأخرین، حکم به کفر آنان کرده اند و از رجال برجسته صدر اسلام علی علیه السلام و ابن عباس آنان را تکفیر کرده اند.

پس از بیان کفر آنان از زبان این رجال، می نویسد:

ابوسعید می گوید: «ایّ کفر اعظم من کفرهم؟». زیرا فقهای مدینه چون: سعد بن ابراهیم و مالک بن انس می گفتند: آنان را بکشید، توبه آنان قبول نمی شود. و ابن مبارک می گفت: سخن و کلام یهود نزد من، محبوب تر از کلام و سخن جهمیّه است.(2)

از این سخنان مخالفین جهمیّه، می توان حدس زد احتمالی را که استاد سبحانی دادند _ مبنی بر این که نفی صفات خبریست _ مورد تأیید است؛ یعنی آنان صفات را به آن معنای ظاهری، نفی می کردند و تأویل می بردند و می گفتند:

1- 1. همان، ص 98.
2- 2. همان، ص 102.

منظور از دست خداوند، قدرت و سیطره او، نعمت و رزق او می باشد نه آن که دارای دست باشد. ولی مجسّمه حشویّه و طرفداران مقاتل بن سلیمان، این صفات را همان طور که برای یک انسان قائل بودند، برای خداوند هم اثبات می کردند.

احمد بن حنبل نیز در ردّ این فرقه، کتابی تألیف کرده است. او بعد از ذکر زنادقه پیرامون افکار و عقائد جهمیّه می نویسد:

«و کذالک الجهم و شیعته. دعوا النّاس الی المتشابه من القرآن و الحدیث فضلّوا و اضلّوا بکلامهم معشرا کثیرا(1)؛ «هم چنین جهم و پیروانش، مردم را به سوی متشابهات قرآن و احادیث فرا خواندند؛ خود، گمراه شدند و گروه کثیری را گمراه کردند.»

آنگاه پیرامون جهم می گوید: فکان ممّا بلغنا من امر الجهم عدوّ اللّه: انّه کان من اهل خراسان، من اهل ترمذ و کان صاحب خصومات و کلام. و کان اکثر کلامه فی اللّه فلقی اناسا من الکفّار یقال لهم: السّمنیه، فعرفوا الجهم فقالوا له: نکلّمک فإنْ ظهرت حجّتنا علیک دخلت فی دیننا و إنْ ظهرت حجّتک علینا دخلنا فی دینک. فکان ممّا کلّموا به الجهم. ان قالوا له: الست تزعم انّ لک الهاً؟ قال الجهم: نعم. فقالوا له: فهل رأیت عین الهک؟ قال: لا. قالوا: فهل سمعت کلامه؟ قال: لا. قالوا: اشممت له رائحه؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له حسّا؟ قال: لا. قالوا: فوجدت له مجسّا؟ قال: لا. قالوا: فما یدریک انّه اله؟

قال: فتحیّر الجهم فلم یدر من عبد اربعین یوما، ثمّ انّه استدرک حجّه مثل حجّه زنادقه النّصاری و ذالک انّ زنادقه النّصاری یزعمون: انّ الرّوح الّذی فی

1- 1. الردّ علی الجهمیّه و الزّنادقه، احمد بن حنبل، ص 14.

عیسی هو روح اللّه، من ذات اللّه، فاذا اراد أن یحدث امرا دخل فی بعض خلقه، فتکلّم علی لسان خلقه فیأمر بما شاء و ینهی عمّا یشاء و هو روح غائب عن الابصار. فاستدرک الجهم حجّه مثل هذه الحجّه.

فقال للسّمنی: الست تزعم انّ فیک روحا؟ قال: نعم. فقال: هل رأیت روحک؟ قال: لا. قال: فسمعت کلامه؟ قال: لا. قال: فوجدت له حسّا او مجسا؟ قال: لا. قال: فکذالک اللّه لا یری له وجه، و لا یسمع له صوت، و لا یشمّ له رائحه، و هو غائب عن الأبصار، و لا یکون فی مکان دون مکان. و وجد ثلاث آیات فی القرآن من المتشابه قوله تعالی: «لیس کمثله شی ء»(1)؛«و هو اللّه فی السّموات و فی الارض یعلم سرّکم و جهرکم»(2) و قوله: «لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر»(3). فبنی اصل کلامه علی هذه الآیات و تأوّل القرآن علی غیر تأویله و کذّب بأحادیث رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم و زعم: أنّ من وصف اللّه بشی ء ممّا وصف به نفسه فی کتابه، او حدث به عنه رسوله، کان کافرا و کان من المشبّه.(4)

احمد بن حنبل می گوید: آنچه پیرامون جهم به ما رسیده، این است که: وی خراسانی و دشمن خدا و اهل ترمذ بود. او صاحب مجادله و کلام بود و محور کلام او بیشتر پیرامون خداوند و اوصافش او بود. وی با گروهی از کافران «سمنیّه» ملاقات کرد، آنان جهم را شناختند و گفتند: با تو سخن می گوییم و بحث می کنیم، اگر دلیل و برهان ما بر تو فائق آمد، تو باید روش ما را بپذیری و اگر حجّت و برهان تو، ما را مغلوب ساخت، ما با تو هم عقیده خواهیم شد. سپس با

1- 1. شوری / 11.
2- 2. انعام / 3.
3- 3. همان / 110.
4- 4. الردّ علی الجهمیّه و الزّنادقه، احمد بن حنبل، صص 15 - 14.

جهم چنین بحث و مجادله کردند:

آیا تو اقرار به وجود خدا می کنی؟ آیا برای تو خدائی هست؟ جهم گفت: آری. به او گفتند: آیا خدای تو، چشم دارد؟ گفت: خیر، پرسیدند: آیا کلام و سخن او را شنیده ای؟ آیا بوی او را استشمام کرده ای؟ آیا حسّی برای او یافته ای؟... جهم در پاسخ هریک از سؤالات می گفت: خیر. در این هنگام آنان به او گفتند: خدایی که فاقد همه این امور است، چطور ادراک می کنی و اذعان به خدایی او می کنی؟ جهم، حیران گردید و چهل روز نمی دانست چه کسی را باید عبادت کند.

تا این که جهم به روش مسیحیان _ که گمان می کنند: روح عیسی علیه السلام روح خداست و از ذات خداست _ دلیلی بر ضدّ کفّار اقامه کرد و گفت: آیا تو(سمنی) اقرار می کنی که روح در پیکرت می باشد؟ سمنی گفت: آری. جهم پرسید: آیا روح خود را دیده ای؟ سمنی گفت: خیر. پرسید: کلامش را شنیده ای؟ جواب داد: خیر. پرسید: حسّی برای او یافته ای؟ جواب داد: خیر. آنگاه جهم گفت: خداوند نیز این چنین است! کسی صورتش را نمی بیند، و صدایش را نمی شنود، بویش را استشمام نمی کند. او از دیدگان، غایب و مخفی است ولی وجودش همه جا را احاطه کرده است. جهم بعد از یافتن سه آیه از آیات متشابه قرآن (شوری / 11 و انعام / 3 و 110)، آنها را پایه و اساس نظریّه خود قرار داد.

جهم، قرآن را تأویل برد و احادیث رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم را تکذیب نمود و گمان کرد کسی که خداوند را به اوصاف مخلوقات متّصف سازد، کافر است و از مشبّهه می باشد.(1)

1- 1. همان.

از این بیان روشن می شود که احمد، منشأ نفی صفات را همین ماجرا می داند.

احمد بن حنبل، در ادامه، همه نظریّات جهم را نقل و سپس نقد می نماید.

«قال احمد: فممّا یسأل عنه الجهمی، یقال له: تجد فی کتاب اللّه انّه یخبر عن القران انّه مخلوق؟ فلا یجد فیقال. له: تجد فی سنه رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم انّه قال: انّ القران مخلوق؟ فلا یجد...؛ احمد گفت: وقتی سؤال کند جهمی (مثلاً از حدوث و قدم قرآن)، در جواب، به جهمی گفته می شود: آیا در قرآن، آیه ای هست که خبر می دهد بر مخلوق بودن قرآن؟ بلاتردید [همچون امری که یافت نمی شود،[و جهمی نمی یابد. سپس پرسیده می شود: آیا در سنّت رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم می یابی که رسول فرموده باشد، قرآن مخلوق است؟ باز جهمی چیزی را پیدا نمی کند. در این لحظه از او سؤال می شود: پس، چرا چنین می گویی؟ جهمی می گوید: به خاطر سخن خداوند که قرآن را مجعول می داند: «انّا جعلناه قرانا عربیّا». جهمی گمان می کند که هر چیز مجعول، مخلوق می باشد.»

احمد بن حنبل می گوید: جهمی به آیه متشابهی تمسّک می کند؛ ممکن است جهمی ادّعا کند که قرآن، یا خداوند است و یا غیر خداوند؟ اگر بگویید: خداوند است، که کافر می شوید و اگر بگویید غیر خداست، که هر چه غیر خداست، مخلوق می باشد.

همچنین می گوید: خداوند در قرآن، نفرموده است که قرآن ذات من است و باز نفرموده است که قرآن، غیر من است، بلکه فرموده است: «قرآن، کلام من است.»(1)

در بخش دیگر، می گوید: ممکن است جهمی ادّعا کند که قرآن، شیی ء است و

1- 1. همان، ص 19.

خداوند، آفریدگار همه چیزهاست. پس، چرا قرآن از اشیاء مخلوقه و پدید آمده نباشد؟(1)

احمد بن حنبل با این نوع عبارات، اشکالات جهم و اتباع او را پیرامون «حدوث و قدم قرآن» مطرح می کند و پاسخ می گوید. آنگاه به مسئله «نفی صفات» می پردازد و می گوید: جهمیّه، اهل تأویل اند. آیات و صفات را تأویل می برند. احمد، نمونه هایی چون: «هو الاوّل و الاخر»(2)، «الرّحمن علی العرش استوی» و «ید اللّه فوق ایدیهم» که صفات خبری خداوند را بیان می کند، ذکر کرده و به گمان خود پاسخ جهمیّه را می دهد. از جمله می گوید: جهمیّه، منکر رؤیت هستند و حال آن که در قرآن می خوانند: «الی ربّها ناظره».

ابو داود در کتاب سنن خود، دو باب عنوان کرده است: «بابٌ فی الجهمیّه» و «بابٌ فی الرّدّ علی الجهمیّه» و روایاتی را در نکوهش و نقد این گروه می آورد.(3)

ب) اصحاب حدیث

اکنون که جریان عقل گرائی «معتزله» و حرکت «جهمیّه» ارزیابی و بررسی گردید، بجاست که عقائد و افکار اصحاب حدیث و پیروان احمد بن حنبل _ که واکنشی در مقابل این دو جریان بودند _ مطرح گردد. البته سخن در مورد کسانی است که در اصول، پیرو مکتب حدیث اند؛ یعنی ظاهریه و پیروان احمد بن حنبل. ولی جمع زیادی از مسلمانان در دائره فروع، تابع مکتب حدیث اند؛ چنانکه شهرستانی به این مطلب اشاره کرده و می گوید:

«هم اهل الحجاز، هم اصحاب مالک بن انس و اصحاب محمد بن ادریس

1- 1. همان، ص 21.
2- 2. حدید / 3.
3- 3. سنن، ابو داود سلیمان بن اشعث، ج 2، صص 535 - 532.

الشّافعی و اصحاب سفیان الثّوری و اصحاب احمد بن حنبل و اصحاب داود بن علی بن محمد الاصفهانی. و انّما سمّوا اصحاب الحدیث لانّ عنایتهم بتحصیل الاحادیث و نقل الاخبار و بناء الاحکام علی النّصوص و لا یرجعون الی القیاس الجلیّ و الخفیّ ما وجدوا خبرا او اثرا(1)؛ اصحاب حدیث در فروع، عبارتند از: اهل حجاز، آنان پیروان مالک بن انس، شافعی، سفیان ثوری، احمد بن حنبل و داود بن علی می باشند. این گروه ها را «اهل حدیث» خواندند؛ زیرا عنایت و اهتمام آنان به فراگیری احادیث و نقل اخبار بود و احکام شرع را بر اخبار و نصوص بنا می کردند. اساس احکام در نزد اصحاب حدیث، روایات است و آنگاه که خبر و حدیثی باشد، به «قیاس جلی و خفی» تمسّک نمی جویند.»

شهرستانی پیرامون اصحاب حدیث در اصول، می گوید: «اعلم انّ السّلف من اصحاب الحدیث لمّا رأوا توغّل المعتزله فی علم الکلام و مخالفه السّنّه الّتی عهدوها من الائمّه الرّاشدین و نصرهم جماعه من امراء بنی امیّه علی قولهم بالقدر و جماعه من خلفاء بنی العبّاس علی قولهم بنفی الصّفات و خلق القرآن تحیّروا فی التّقریر مذهب اهل السّنّه و الجماعه فی متشابهات آیات الکتاب الحکیم و اخبار النّبیّ الأمین صلی الله علیه و آله وسلم فامّا احمد بن حنبل و داود بن علی الاصفهانی و جماعه من ائمّه السّلف، فجروا علی منهاج السّلف المتقدّمین علیهم من اصحاب الحدیث مثل مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان و سلکوا طریق السّلامه فقالوا: نؤمن بما ورد به الکتاب و السّنّه(2)؛ بدان و آگاه باش! پیشینیان اصحاب حدیث، وقتی که دیدند معتزله در «علم کلام» فرو رفته اند و با سنّت _ که معهود بود از زمان خلفای راشدین _ مخالفت می کنند و گروهی از فرمانروایان بنی امیّه

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 206.
2- 2. همان، صص 104 - 103.

معتزله را پیرامون نظریّه «قدر» تقویت و یاری کردند؛ برخی از حکّام بنی عباس هم در مسئله «نفی صفات و حدوث قرآن» یاور آنان بودند؛ لذا اسلاف و پیشوایان منهج حدیث، متحیّر ماندند که به چه شکل، راه و روش اهل سنّت و جماعت را رسم کنند تا در تبیین آیات متشابه و اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آن درّه ای که معتزله سقوط کردند، سقوط نکنند. عدّه ای همانند: احمد بن حنبل و داود بن علی اصفهانی روش گذشتگان از اهل حدیث را، الگوی خود قرار دادند و طریقی را که مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان بنیانگذار آن بودند، پیمودند و گفتند: ما به آنچه که کتاب و سنّت تبیین کند، ایمان داریم.»

بنابراین، جریان «اصحاب حدیث» عکس العملی افراطی در مقابل جریان جهمیّه و معتزله بود. در واقع بانیان این مکتب، مقاتل بن سلیمان و انس بن مالک می باشند.

همانا مقاتل بن سلیمان ازدی خراسانی این پرچم را برافراشت، او از مجاهد و عطا اخذ حدیث کرد و سرانجام در بصره به سال 150 ق. درگذشت.(1)

او در طریق «تشبیه و تجسیم» افراط کرد، تا آنجا که خدای متعال و سبحان را به صورت انسان، مجسّم ساخت. ابن حیّان می گوید: «کان یأخذ من الیهود و النّصاری فی العلم القرآن الّذی یوافق کتبهم و کان یشبه الرّبّ بالمخلوقات و کان یکذب فی الحدیث(2)؛ مقاتل بن سلیمان از دانشمندان یهود و نصارا پیرامون قرآن کسب دانش می کرد، آنچه آنان پیرامون کتب خود می گفتند، او نیز راجع به قرآن می گفت. خدای را به مخلوقات تشبیه می کرد و مدام حدیث دروغ جعل می کرد.»

1- 1. همان، ص 104 (پاورقی)، تحقیق و تعلیق از سیّد محمد گیلانی.
2- 2. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 132.

بنا به گفته او : «افرط جهم فی نفی التّشبیه، حتّی قال: انّه تعالی لیس بشی ء. و افرط مقاتل فی الاثبات حتّی جعله مثل خلقه(1)؛ جهم در نفی صفات و تشبیه، افراط کرد تا آنجا که گفت: خدا، چیزی نیست. (لابد صفت وجود را هم نفی کرد) و مقاتل در اثبات صفات، افراط کرد تا بدان جا که خداوند بزرگ را شبیه و نظیر مخلوقات و پدیده ها قرار داد.»

ابوالحسن اشعری می گوید: «فقالت الفرقه الاولی منهم و هم اصحاب مقاتل بن سلیمان: انّ اللّه جسم و انّ له جمّه(جثّه) و انّه علی صوره الانسان، له لحم و دم و شعر و عظم، له جوارح و اعضاء من ید و رجل و رأس و عینین... و هو مع هذا لا یشبه غیره و لا یشبهه(2)؛ اصحاب و پیروان مقاتل بن سلیمان می گویند: خداوند، جسم است و دارای جثّه است. صورت و رخش، شکل انسان است. او گوشت و خون و مو و استخوان دارد. برای او جوارح و اعضائی است. از قبیل: دست و پا و سر و چشم... با این وجود، او شبیه و مانند غیرش نیست و هیچ کس دیگر هم مانند و شبیه او نیست.»

همچنین بخاری می گوید: او ادّعا کرد که در سال 150 ق. دجّال، ظاهر شده و خروج خواهد کرد. در دروغگویی او همین پیشگویی کافی است که سال 150 آمد و دجّال، خروج نکرد.

استاد سبحانی می گوید: آری سال 150 ق. آمد و دجّال خروج نکرد بلکه مقاتل خودش مرد و به موت و مرگ او کذب هم دفن شد.(3)

به هر حال، او بدعتی و جریانی را تأسیس کرد که نتیجه آن، کفر بود. او این

1- 1. همان.
2- 2. مقالات الاسلامیّین، ابوالحسن اشعری، ص 146، فی ذکر اختلافات المرجئه.
3- 3. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، پ _ ص 132.

پرچم گمراهی را برافراشت و این افکار را که مصدرش کتاب یهود و نصارا، خصوصا عهد عتیق بود، چون میکروبی در سرزمین اسلامی پراکنده ساخت و او درخت زقّومی را غرس کرد که احمد بن حنبل آن را آبیاری نمود و شاخه های شیطانی آن، کرامیّه، ظاهریّه و اشاعره بود، و از این شجره خبیثه، مسلمانان میوه تلخ تناول کردند.

باری، الگو و ایده آل منهج احمد بن حنبل _ پیشوای اهل حدیث _ مقاتل بن سلیمان است. احمد، که منهج و روش خود را در قالب ضدّ کلام ارائه می دهد؛ در واقع، کلامی است مبتنی بر احادیث. البته نه حدیثی که گوینده آن «و ما ینطق عن الهوی، إن هو الّا وحی یوحی»(1) باشد و از طریق رجال مورد وثوق و اطمینان رسیده باشد، یا به وسیله عترت آن حضرت که ثقل دیگر است. بلکه احادیثی که راویانش ابو هریره، عبداللّه بن عمر، عکرمه، ابو عبیده، کعب، وهب و... هستند؛ ابوهریره ای که بیش از دو سال جز و صحابه نبود؛ امّا بیش از همه روایت نقل می کند. چقدر این دروغگو روایت جعل کرد؟!

آنان بافتند و بعد از خودشان، افرادی بسان: مقاتل، احمد بن حنبل:، ابن خزیمه و عبداللّه بن احمد بن حنبل به عنوان «روایات نبوی صلی الله علیه و آله وسلم » جمع آوری کردند و عقائد مردم را با این روایات ساختگی و دروغین شکل دادند و تجسّم و تشبیه را از یهود گرفتند و جزء اعتقادات مسلمانان قرار دادند. البته ما نمونه هایی از این مجعولات و اسرائیلیّات را از کتاب «التّوحید»، ابن خریمه و «السّنه»: عبداللّه بن احمد بن حنبل ذکر خواهیم کرد.

در این مقام، بجاست عقائد و نظریّات احمد بن حنبل را از کتاب «السّنه» او

1- 1. نجم / 4 - 3.

مطرح سازیم. وی ابتدا، مقدمه ای بیان کرده و می گوید:

«هذه مذاهب اهل العلم و اصحاب الاثر و اهل السّنه المتمسّکین بعروتها، المعروفین بها، المقتدی بهم فیها من لدن اصحاب النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم الی یومنا هذا، -و ادرکت من ادرکت- من علماء الحجاز و الشّام و غیرهما علیها، فمن خالف شیئا من هذه المذاهب او طعن فیها اوعاب قائلها، فهو مخالف مبتدع و خارج عن الجماعه، زائل عن منهج السّنه و سبیل الحقّ(1)؛ این عقائد و اصول و ارکان، منهج و روش علما و پیروان حدیث و اهل سنّت و جماعت است؛ آنان که به دستگیره احادیث تمسّک می جویند و به این صفت، مشهور بوده و مقتدا و پیشوای دیگران اند، از صحابه بزرگوار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا امروز.

اجماع دانشمندان اسلام از حجاز، و شام و نقاط دیگر _ و هر کس را من به حضورش رسیدم _ بر این امر، قائم است و این اصول را، صحیح می شمارند. لذا اگر کسی با این طریق مخالفت کند، یا عیب جویی کند، بدعت گذار و خارج از جماعت مسلمین و منهج حق است.»

احمد بن حنبل، اصول مذهب و روش خود را چنین اعلام می دارد:

1. «ایمان» عبارت است از قول: عمل، نیّت و تمسّک به سنّت. و هر کس ایمان را غیر این بداند، یعنی گمان کند، «ایمان»، قول بدون عمل است، یا اعمال را شرایع ایمان بداند، و یا ایمان را قابل ازدیاد و نقصان نداند، او از مرجئه می باشد.

2. «و القدر خیره و شرّه و قلیله و کثیره و ظاهره و باطنه و حلوه و مُرّه و محبوبه و مکروهه و حسنه و سیّئه و اوّله و اخره؛ و اللّه عزّوجلّ قضی قضاؤه

1- 1. السّنه، احمد بن حنبل، صص 45 - 44.

علی عباده؛ و «قدر»، خوب و بدش، کم و زیادش، ظاهر و باطنش، شیرین و تلخش، محبوب و مکروهش، نیک و زشتش اوّل و آخرش، همه از جانب خداست و حکم و قضای خداوند است بر بندگانش و [بندگان هرگز نمی توانند از آن تجاوز کنند.]

همه بندگان در رود «جبر»، چون سیلی در حرکت هستند و آنان به آن سو، شتابان می روند.

عجیب آن است که احمد پس از بیان قدر به این کیفیّت، می گوید: «این، عدل خداست»! ولی کدام منطق و عقلی آن را می پذیرد؟ او می گوید: «و المعاصی کلّها بقضاءٍ و قدر من اللّه عزّوجلّ(1)؛ همه گناهان، به تقدیر اوست». سرقت، شرب خمر، و خوردن مال حرام، زنا و قتل نفس، به حکم و تقدیر خداست!

همچنین می گوید: «اگر کسی قتل نفس را به قضا و قدر نداند، باید بگوید که انسان، مرده در حالی که مرگش فرا نرسیده است.»

البته این منهج و روش، میراث اسلافی است که چون از جنگ فرار می کردند، فرار خود را توجیه می نمودند؛ فقال عمر: امر اللّه.(2) و آن دیگری، وقتی که از او سؤال می شود: أرأیت الزّنا بقدر؟ قال: نعم. قال: فانّ اللّه قدّره علیّ ثمّ یعذّبنی؟ قال: نعم.(3)

این، بنای ناصحیح است که «احمد بن حنبل» دست به مرمّت و تعمیر آن می زند.

3. «خلافت» در قریش است، ولو دو نفر باقی باشد. «جهاد» برقرار است،

1- 1. همان، ص 46.
2- 2. المغازی، محمد بن عمر بن واقد، ج 3، ص 904.
3- 3. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، ص 95.

خواه امام جائر رهبر آن باشد یا عادل. «جمعه» و «عیدان» برقرار بوده، ولو پیشوایان، نیکوکار و عادل نباشند. «زکات» و «خراج غنائم» باید به دست رهبران معینی باشد، چه عادل باشند و چه جانی. و «اطاعت از حاکمان جور»، واجب است.(1)

4. جائز نیست تکفیر اهل قبله به خاطر گناهانشان. دجّال، خروج می کند.

5. حوض، حق است. میزان حق است. صور، حق است. بهشت و جهنّم و لوح محفوظ، حق است. قلم حق است. شفاعت، حق است. حورالعین، حق است. در روز قیامت «مرگ» میان بهشت و جهنّم ذبح می گردد.(2)

6. خداوند، هفت آسمان را آفرید که برخی از آن فوق بعض دیگر است و هفت طبقه زمین را آفرید که بعضی از آن پایین تر از بعض دیگر است.(3)

صفات

پیرامون صفات خداوند _ جلّت عظمته _ خصوصا صفات خبری؛ چون: ید، رِجل و عین، دیدگاه پیروان مکتب حدیث و حنابله، آن گونه است که بوی تجسّم و تشبیه از آن استشمام می گردد. آنان که به پیروان مکتب تنزیه(معتزله) طعن می زدند؛ خود، در چاه عمیقی سقوط کرده اند. آنان، خداوند را به صورت انسانی که با دست خود، آدم را آفرید؛ پایش را بر آتش جهنّم نهاد؛ چشمان او چنان تیزبین است که ما تحت الثّری و زیر زمین هفتم و آنچه بین این دو می باشد از کوچک و بزرگ را می بینند؛ گاه می خندد؛ در قیامت چون بدر دیده می شود و

1- 1. السّنه، احمد بن حنبل، ص 46.
2- 2. همان، ص 47.
3- 3. همان.

نظایر این صفات را برای خداوند اثبات کردند. معلوم است که چنین خدایی، نه آن است که «قرآن» وصف می کند؛ بلکه خدایی است که تورات تحریف شده به تصویر می کشد!

حال، «صفات خداوند» را از دیدگاه محمد بن اسحاق بن خزیمه _ که یکی از چهره های مشهور این مکتب است _ ارزیابی می کنیم. او می گوید: خداوند می خندد! سپس به روایتی، استناد می جوید: «عن ابی هریره عن النّبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: انّ اللّه عزّوجلّ یضحک الی رجلین یقتل احدهما الاخر کلاهما داخل الجنّه؛ ابو هریره نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت می کند که فرمود: خداوند _ عزوجل _ می خندد از جریان دو مردی که یکی از آن دو، دیگری را می کشد و حال آن که در قیامت، قاتل و مقتول، هر دو به بهشت می روند»...(1)

همین طور ابن خزیمه در چند روایت، خندیدن خداوند را از یأس بندگانش ذکر می کند.

مؤلّف، تحت عنوان «اثبات الید للخالق الباری» روایاتی را در این موضوع که خداوند، دارای دست می باشد و آدم را به دست خود آفرید و نیز احتجاج موسی و آدم علیهماالسلام را نقل می کند.(2)

ابن خزیمه، آنگاه پیرامون این که خداوند، دارای چشم می باشد، باب و عنوانی گشوده می گوید:«نحن نقول لربّنا الخالق عینان یبصر بهما ما تحت الثّری و تحت الارض السّابعه السّفلی و ما فی السّماوات العلی و ما بینهما من صغیر و کبیر(3)؛ ما می گوییم برای خالق متعال دو چشم می باشد که به وسیله آن دو می بیند

1- 1. التوحید و اثبات صفات الرّبّ، محمد بن اسحاق بن خزیمه، صص 235 - 234.
2- 2. همان، صص 55 - 53.
3- 3. همان، ص 50.

همه چیز را، آنچه ما تحت الثّری می باشد و آنچه زیر زمین هفتم، و آنچه فوق آسمان های بلند و هر چه بین زمین و آسمان است از کوچک و بزرگ.»

وی پس از ذکر روایاتی راجع به این امر، با خشنودی اثبات می کند که چشم خداوند، اعور نیست.

پیرامون پای خداوند هم می گوید: «و امّا النّار... و تقول: هل من مزید؟ و یلقون فیها و تقول: هل من مزید؟ حتّی یضع الجبّار فیها قدمه، هناک تمتلی ء و یدنو بعضها الی بعض و تقول: قطٍّ قطٍّ؛ افراد را در آتش می افکنند و آتش می گوید: آیا زیادتر هست؟ باز در آتش می افکنند و آتش می گوید: هل من مزید؟ تا آن که خداوند، پایش را بر آن می گذارد. در این هنگام، جهنّم پر می شود و اطراف آن به هم نزدیک می شود و جهنّم فریاد بر می دارد بس است، بس است.(1)

در رابطه با رؤیت خداوند در قیامت، روایاتی نقل می کند؛ از جمله:

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: «انّکم سترون ربّکم عیانا.»

ابوسعید نقل می کند که: ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سؤال کردیم: آیا در روز قیامت، خداوند را می بینیم؟ حضرت، مثال زدند و فرمودند: آیا هنگامی که خورشید را در آسمان صاف می بینید، ضرر می کنید؟ گفتیم: نه. باز به ماه مثال زدند و همان جمله را تکرار کردند، آنگاه فرمودند: همان طور که دیدن شمس و قمر بدون ابر، ضرری ندارد بلکه از آن نور و فروغ بر شما می تابد، رؤیت خداوند نیز همین گونه است.(2)

جریر نقل می کند که: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: همان طور که ماه شب چهاردهم را می بینید، به همین روشنی، روز قیامت هم خداوند را می بینید.

1- 1. همان، ص 92.
2- 2. همان، ص 169.

ابن خزیمه در کتابش 67 باب می گشاید و پیرامون اوصاف خداوند سخن می گوید، که افکار سست و مسموم علمای اهل کتاب در پاره ای از این نظریّات کاملاً مشهود است.

عبداللّه بن احمد بن حنبل نیز در کتاب السّنه خود، نظیر همین اوصاف را بیان کرده است.

آیه اللّه سبحانی این صفات را، این گونه رقم می کند:

1. فی انّ اللّه یضحک. (خداوند می خندد.)

2. فی انّ للّه یدا. (خداوند، دارای دست می باشد.)

3. فی انّ للّه عینین. (خداوند، دارای دو چشم می باشد.)

4. فی انّ للّه اصبعا. (خداوند، دارای انگشت است.)

5. فی انّ للّه کلاما و صوتا. (برای خداوند، کلام و صوت است.)

6. فی انّ للّه ذراعین و صدرا. (برای خداوند، دو ذراع و سینه می باشد.)

7. فی انّ للّه نفسا. (خداوند، دارای نفس می باشد.)

8. فی انّ للّه رجلاً. (خداوند، دارای پا می باشد.)

9. فی انّ للّه وجها. (خداوند، دارای صورت می باشد.)

10. فی انّ اللّه یری. (خداوند، دیده می شود.)(1)

افکار وارداتی

حال، جای این پرسش است: چرا اسلام، گرفتار این مصیبت شد؟ این عقائد و صفات، چطور در اسلام مطرح گردید؟ خدایی که قرآن معرّفی می کند که این گونه نیست!

1- 1. ابحاث فی الملل والنحل، جعفر سبحانی، ج 1، صص 135 _ 132.

آری، وجود عناصر خطرناکی چون «کعب الأحبار» که نقاب اسلام به چهره دارد ولکن در قلبش شیطان منزل کرده، موجب پیدایش این عقائد انحرافی شده است. کعب الأحباری که در زمان خلافت ابوبکر، مسلمان می شود و حتّی یک ساعت هم در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نبوده و جزو مشاوران معاویه بوده، با سخنان دروغین خود، معتقدات اسلامی را به این شکل جلوه گر می سازد!

«تجسیم»، سوغات این تازه مسلمان منافق است.(1) «رؤیت سعید»، از ابتکارات این یهودی نفوذی است.(2)

«وهب بن منیه الیمانی» از جمله یهودیان تازه مسلمانی است که جریان شیطانی «کعب» را استمرار بخشید و «فرهنگ اسلام» را با تزریق «اسرائیلیّات» بیمار ساخت، چهره حقیقت را با ابر سیاه اکاذیب خود، پوشاند و موجب پیدایش افکاری شد که مدل آن، افکار مقاتل بن سلیمان و احمد بن حنبل شد زیرا وهب بود که «جبر مطلق» را مطرح ساخت.(3)

شخص دیگری که غبار کذب و تحریف بر آسمان نورانی اسلام پراکنده ساخت، «تمیم بن اوس» بود. او بود که اسرائیلیّات، اساطیر و قصّه های خرافی را در میان مسلمانان انتشار داد. وی در سال نهم هجری ظاهرا مسلمان شده بود.

و شخص دیگری که شالوده جریان «اصحاب حدیث» را پی ریزی کرد، «ابن جریح رومی» است. وی که متولّد سال 80 هجری است، با «جعل احادیث» موجب پیدایش عقائد کذایی شد.

آری، این قصّه سازان، سخنانی گفتند که زیربنای عقائد مسلمانان را متزلزل

1- 1. همان، ص 72.
2- 2. همان، ص 73.
3- 3. همان، ص 81.

ساخت، عصمت پیامبران را مخدوش کرد و با عنوان کردن «جبر مطلق» اساس شریعت و حساب و کتاب را، بی معنا نشان دادند.(1)

بسیار جای تأسف است در زمانی که اصحاب پیامبرخدا صلی الله علیه و آله وسلم مثل «ابن عباس» از نقل روایت ممنوع بودند، این شیّادان و بازیگران آنچه خواستند، بافتند و روایت کردند. و فردی مانند: «ابو هریره» که بیش از دو سال محضر رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وسلم را درک نکرده، بیشترین حدیث را نقل کرد.

از یک طرف، چنین راویان دروغگویی وجود داشتند و از طرف دیگر، روایاتی که این افراد نقل می کردند، بر قرآن تقدّم داشت؛ زیرا اهل حدیث به عنوان دو اصل مسلّم پذیرفته بودند که:

1. قرآن، نمی تواند «سنّت» را نسخ کند، امّا سنّت می تواند «قرآن» را نسخ کند. و سنّت، بر قرآن حاکم است.

2. قرآن به سنّت، محتاج تر از سنّت به قرآن است.

حال، آیا نباید حاصل این دوران، افکار و نظریّات احمد بن حنبل و مقاتل بن سلیمان باشد؟ آیا نباید تجسّم، جای توحید را بگیرد؟ آیا نباید خداوند، به صورت انسان مطرح گردد؟ بی گمان عقائد و افکار اهل حدیث، معلول یک چنین جریانی است. و روایاتی که در کتاب «السّنه» عبداللّه بن احمد و «التّوحید» ابن خزیمه آمده، مصدرش این راویان است.

1- 1. همان، ص 83.

حدوث و قدم قرآن

یکی از موضوعات فرعی کلام _ که در قرن دوم و سوم، جنجال عظیمی ایجاد کرد _ مسئله حدوث و قدم قرآن بود؛ موضوعی که دو قرن، مسلمانان مبتلای به آن بودند و چه خون ها ریخته شد و بسا مردم که به مشکلات گوناگون گرفتار شده و یکدیگر را «تکفیر» می کردند. اما در این میان، موضع سخت و تند احمد بن حنبل، این دوران را به نام و نشان «محنت» موسوم ساخت.

استاد سبحانی می گوید: «من المسائل الّتی اثارت ضجّه کبری بین العلماء و انتهت و تعرف فی التّاریخ بمحنه الامام احمد، هو البحث عن حدوث القران و قدمه(1)؛ از اموری که میان علما، غوغای عظیمی بر پا کرد و دورانی را به «محنت احمد بن حنبل» نام و نشان بخشید، بحث و گفتگو پیرامون حدوث و قدم قرآن بود.»

ص: 206

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 327.

این عرصه، میدان رویارویی مکتب اهل حدیث و معتزله است؛ چرا که اهل حدیث و حنابله و اشاعره می گویند: «قرآن، قدیم است و حادث نیست.»

الف) نخست، گفتار رهبران اهل حدیث و اشاعره را با هم مرور می کنیم:

احمد بن حنبل: «و القران کلام اللّه لیس بمخلوق فمن زعم انّ القران مخلوق فهو جهمیّ کافر(1)؛ قرآن، کلام خداست و مخلوق نیست، کسی که گمان کند قرآن مخلوق است، او جهمی و کافر است.»

ابن قتیبه: «و علی انّ القران کلام اللّه غیر مخلوق... و انّما اختلفوا فی اللّفظ بالقران لغموض وقع فی ذالک و کلّهم یجمعون علی انّ القران بکلّ حال - مقروءا و مکتوبا، مسموعا و محفوظا _ غیر مخلوق فهذا الاجماع(2)؛ اشاعره و حنابله بر آنند که قرآن، کلام خدا و قدیم است... و اختلاف در قرآن ملفوظ است... تمام آنها بر این مطلب اتّفاق دارند که: قرآن _ خواه قرآن مقروء و مکتوب، و خواه مسموع و محفوظ _ قدیم است و حادث نیست.»

وکیع بن جرّاح: «من زعم انّ القران مخلوق فقد کفر؛ کسی که گمان کند قرآن، حادث و جدید است، کافر است.»(3)

یزید بن هارون: «من زعم انّ کلام اللّه مخلوق فهو، و الّذی لا اله الاّ هو، عندی زندیق؛ کسی که عقیده دارد کلام خدا، حادث و مخلوق است، قسم به خدای یگانه! این شخص پیش من زندیق است.»(4)

1- 1. السّنه، احمد بن حنبل، ص 49.
2- 2. تأویل المختلف الحدیث، بن قتیبه، تصحیح: محمد زهری النّجار، ص 36.
3- 3. تاریخ علم الکلام، شبلی نعمانی، ترجمه سیّد محمدتقی فخر داعی گیلانی، ص 19.
4- 4. همان.

مزنی، شاگرد شافعی: «من قال انّ القران مخلوق، فهو کافر.»(1)

امام بخاری: «نظرت فی کلام الیهود و النّصاری و المجوس فما رأیت قوما اضلّ فی کفرهم من الجهمیّه...؛(2) در کلام یهود، مسیحیت و مجوس تفحّص و دقّت کردم، قومی را گمراه تر از جهمیّه نیافتم...»

این سخن بخاری، به خاطر آن است که به نظر وی: اوّل کسی که قرآن را مخلوق دانسته، جهم بن صفوان است. البته چنان که در بیان مکتب و روش جهمیّه گفته شد صحّت این نسبت به ایشان مورد تردید است؛ زیرا جهم در اواخر سلطنت بنی امیّه کشته شد و حال آن که موضوع «قدم و حدوث قرآن» در زمان بنی عبّاس مطرح شد و در عصر مأمون، اوج گرفت.(3)

عبدالرحمن مهدی: «لو رأیتُ رجلاً علی الجسر و بیدی سیف یقول القران مخلوق، ضربت عنقه(4)؛ اگر ببینم مردی روی پل است و می گوید: قرآن مخلوق است، و در آن لحظه شمشیر به دستم باشد، گردن او را می زنم.»

ب) معتزله، قرآن را حادث و مخلوق می داند.

قاضی عبدالجبّار می گوید: «ذهبت الحشویّه من الحنابله الی انّ هذا القران المتلوّ فی المحاریب و المکتوب فی المصاحف، غیر مخلوق و لا محدث، بل قدیم مع اللّه و امّا مذهبنا فی ذالک فهو انّ القران کلام اللّه تعالی و وحیه و هو مخلوق محدث انزله اللّه علی نبیّه صلی الله علیه و آله وسلم لیکون عَلَما و دالاًّ علی نبوّته(5)؛ پیروان حدیث از حنابله، معتقد هستند این قرآن که در محراب ها تلاوت می شود و در کتاب ها

1- 1. همان.
2- 2. همان.
3- 3. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 131.
4- 4. تاریخ العلم کلام، شبلی نعمانی، ص 20.
5- 5. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، تحقیق: عبدالکریم عثمان، ص 538.

نوشته می گردد، قدیم است و مخلوق نمی باشد. امّا عقیده ما(معتزله) بر آن است که قرآن، کلام خداوند متعال و وحی اوست و مخلوق و محدث است. خداوند آن را بر پیامبرش نازل کرد تا نشان و دلیل بر نبوّت آن حضرت باشد.»

تا کنون روشن گردید که: اهل حدیث و حنابله، قرآن را قدیم می دانند و احمد بن حنبل که حتی الفاظ و قرائت آیات را قدیم می دانست، از سوی دیگر، معتزله _ که در قرن دوم طریقشان گسترش یافته بود _ می گفتند: قرآن، مخلوق است.

شهرستانی می گوید: «و اتّفقوا علی انّ کلامه محدث مخلوق فی محلّ و هو حرف و صوت کتب امثاله فی المصاحف حکایات عنه.»(1) و در جای دیگر، می گوید: «و قال اهل العدل: لا کلام فی الأزل و انّما امر و نهی و وعد و اوعد بکلام محدث.»(2)

برخورد فکری میان این دو گروه، باعث شعله ور شدن آتش فتنه در جامعه اسلامی شد؛ به گونه ای که مسلمانان به جان هم افتادند و دشمنان داخلی و خارجی از این برخوردهای کلامی و انحرافی، کمال استفاده را بردند.

دیدگاه شیعه

دیدگاه شیعه

در این میان، پیشوایان عالی قدر مکتب تشیّع که با چشم جان خود، پرده های نور را شکافته و به حقیقت نور النّور نائل شده بودند(3) و جام روحشان لبریز از دانش حضرت حق بود؛ با بصیرت تمام، از کنار این فتنه عظیم گذشتند. آنان می دانستند که در پس این ماجرا، چهره منافقان و دشمنان اسلام است. توطئه ای

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی ج 1، ص 45.
2- 2. همان، ص 42.
3- 3. مفاتیح الجنان، حاج شیخ عبّاس قمی، مناجات شعبانیه.

از جانب بیگانگان است و دو سوی بازی، آلت دست بیگانگان (یهودیان و مسیحیان) شده اند و هدف، ایجاد آشوب در بلاد اسلامی است. بر این اساس، ائمّه هدی علیهم السلام پیروان خود را از داخل شدن در این امر، بر حذر داشتند و در بیانات خود، چنان سخن گفتند که دو جناح (اهل حدیث و معتزله) نتوانند از آن سوء استفاده کنند.

شیخ صدوق در کتاب «توحید» تحت عنوان «باب القرآن ما هو؟»، روایاتی را بیان می دارد:

1. «عن الرّیّان بن الصّلت قال: قلت للرّضا علیه السلام : ما تقول فی القران؟ فقال: کلام اللّه لا تجاوزه و لا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلّوا.»(1) ریّان بن صلت می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: چه می گویید پیرامون قرآن؟ فرمودند: کلام خداست؛ تجاوز از آن نکنید و هدایت در غیر آن نجویید تا گمراه نشوید.»

2. «علی بن سالم عن ابیه قال: سألت الصّادق جعفر بن محمد علیه السلام فقلت له: یابن رسول اللّه ما تقول فی القران؟ فقال: هو کلام اللّه و قول اللّه و کتاب اللّه و وحی اللّه و تنزیله و هو الکتاب العزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه، تنزیل من حکیم حمید(2)؛ علی بن سالم از پدرش روایت می کند که از محضر امام صادق علیه السلام سؤال کردم: ای پسر رسول خدا! چه می گویید پیرامون قرآن؟ فرمودند: کلام خداست، گفتار خداست، کتاب خداست، وحی خدا است، و خدا آن را نازل کرده است. قرآن، کتاب نفوذناپذیر است، و از هیچ سوی باطل به آن راه ندارد...»

1- 1. التوحید، شیخ صدوق، باب القرآن ما هو؟، ص 224، ح 2.
2- 2. همان، ح 3.

در این باب، هفت روایت است که در آن پیرامون حدوث و قدم قرآن از پیشوایان معصوم مکتب تشیّع سؤال می شود. ائمّه علیهم السلام چون موضوع را «فتنه» می دانستند، فقط با این عنوان که «قرآن، کلام خداست و وحی اوست.» جواب می گفتند. ولی چون قرآن مکتوب و مقروء را حادث می دانستند، به افراد نزدیک و محرم خود موضوع را می گفتند. لذا شیخ صدوق پس از نقل این روایات، عقیده اش «حدوث قرآن» می شود و می گوید:«فلو لم یکن ما هذه صفته حادثا بطلت الدّلاله علی حدوث المحدثات.» و آنگاه بر حدوث قرآن، اقامه برهان می کند.(1)

و در پایان گفتار خود، روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمودند: «... فانّ القران کلام اللّه محدث غیر مخلوق و غیر ازلیّ مع اللّه تعالی ذکره(2)...؛ قرآن، کلام خدا و حادث است امّا مخلوق نیست و غیر ازلی است.»

ائمّه علیهم السلام از صفت مخلوق بودن قرآن، ناخشنود بودند و از این صفت، نهی می کردند و صدوق قدس سره ، علتش را این می داند که: «و انّما امتنعنا من اطلاق المخلوق علیه لانّ المخلوق فی اللّغه قد یکون مکذوبا و یقال کلام مخلوق ایّ مکذوب؛ این که از اطلاق اسم مخلوق بر قرآن منزجریم، بدین جهت است که معنای مخلوق در لغت، گاهی مکذوب است گفته می شود: کلام مخلوق، یعنی کلام دروغ.»

البته «حدوث قرآن»، جزء اعتقادات ما می باشد؛ بنابراین، کسی که بگوید:

1. قرآن، مخلوق است و منظورش مکذوب است، او کافر است.

2. مخلوق نیست؛ یعنی مکذوب نیست، او راست گفته است.

1- 1. همان، صص 226 - 225.
2- 2. همان، ص 227.

3. مخلوق نیست؛ یعنی غیر محدث و غیر مُنزل است، او خطاکار است و سخنش نا صواب می باشد.(1)

شیخ مفید نیز دیدگاه شیعه را این گونه بیان می کند: «انّ کلام اللّه تعالی محدث و بذالک جاءت الاثار عن آل محمّد(ص) و... انّ القران کلام اللّه و وحیه و انّه محدث کما وصفه اللّه تعالی(2)؛ به درستی که کلام خداوند، محدث است و قدیم نیست. لذا روایاتی از آل محمّد صلی الله علیه و آله وسلم در این رابطه بیان شده است که: قرآن، کلام خداوند و وحی اوست و قرآن، حادث می باشد، همان طور که خداوند قرآن را توصیف کرده است.» و همین نظریه را متکلّمان شیعه پذیرفته اند.

علاّمه طباطبائی قدس سره قرآن را در دو افق می نگرد و می گوید:

اگر منظور از قرآن کریم، آیاتی باشد که قرائت و تلاوت می کنیم و این الفاظ «مرآت» برای آن مفاهیم هستند _ مانند سایر کلمات _ طبق این تقریر، حقیقتا نه حادث است و نه قدیم، آری از آن جهت که «اصوات» حادث هستند، قرآن نیز متّصف به حدوث می گردند.

امّا اگر منظور از قرآن، ما فی علم اللّه باشد از معانی حقّه _ مانند علم خداوند به تمام چیزها _ قرآن، قدیم است؛ یعنی علم خداوند به قرآن، قدیم است.

آنگاه می گوید: روشن است که بحث از قدم و حدوث قرآن، از آن جهت که کلام خداست، فایده ای در آن نیست.(3)

با دقت در روایاتی که در این باب آمده، روشن می شود که ائمّه هدی علیهم السلام موضوع را یک امر مهم و اصولی نمی دانستند تا در مقابل آن جبهه گیری کنند؛

1- 1. همان، ص 225 (با اندکی تغییر).
2- 2. اوائل المقالات، شیخ مفید، تحقیق: علامه شیخ الاسلام الزّنجانی،
3- 3. المیزان، محمد حسین طباطبائی، ج 14، صص 250 - 249.

بلکه طرفین مخاصمه را «فریب خورده» می دانستند.

به راستی مبدأ پیدایش این عقیده، چه بوده است؟

در پاسخ به آن، اقوال و نظریّات گوناگونی وجود دارد:

ابو هلال عسکری می گوید: «اوّل ما اختلف النّاس فی خلق القرآن ایّام ابی حنیفه فسئل عن ذالک ابو یوسف فأبی أن یقول: انّه مخلوق، و سئل عنه ابو حنیفه فقال: انّه مخلوق لانّ من قال «و القران لا افعل کذا» فقد حلف بغیر اللّه و کلّ ما هو غیر اللّه فهو مخلوق(1)؛ اوّل زمانی که پیرامون خلق قرآن میان مردم اختلاف ایجاد شد، زمان ابو حنیفه بود؛ از ابو یوسف این موضوع سؤال شد، او از جواب دادن امتناع ورزید؛ چون از ابوحنیفه سؤال شد، گفت: قرآن، مخلوق است. زیرا اگر کسی قسم یاد کرد «به قرآن که فلان کار را نمی کنم»، سوگند به غیر خدا یاد کرده، و هر آنچه غیر خداست، مخلوق است.»

محمد ابو زهره می گوید: «اقترنت مسئله خلق القران بتاریخ المعتزله، فما ذکروا الّا سبقت الی الذّهن تلک المسئله(2)؛ مسئله خلق قرآن، قرین تاریخ معتزله می باشد. و اهل اعتزال یاد نمی شوند مگر آن که مسئله خلق قرآن به ذهن سبقت می گیرد (این دو، لازم و ملزوم هستند).»

آنگاه ابو زهره، به نقل تاریخی این جریان می پردازد و انعکاس این موضوع را در عصر خلافت هارون تا زمان واثق بیان می کند و مجالس مناظرات و محاکمات را مطرح می سازد.(3) سپس موضع اختلاف را بیان می دارد.(4)

وی می گوید: برخی معتقد هستند که قول قدیم بودن کلام اللّه(قرآن)، از

1- 1. الاوائل، ابی هلال العسکری، ج 2، ص 126.
2- 2. تاریخ المذاهب الاسلامیّه، محمد ابوزهره، ج 1، ص 167.
3- 3. همان، صص 173 - 168.
4- 4. همان، ص 174.

طرف مسیحیان _ که حاشیه نشینان دربار اموی بودند _ مطرح شده است:

«انّ القران غیر مخلوق و انّه کلام اللّه قد یؤدّی الی القول بقدمه و انّ ذلک قد کان یتّخذه النّصاری حجّه او ذریعه للتّشکیک و لحمل المسلمین علی اعتقاد انّ المسیح اله او قدیم قدم الاله. و قد کانوا یبثّون ذالک بین جماهیر المسلمین. فقد جاء فی کتاب تراث الاسلام عن یوحنّا الدّمشقی الّذی کان فی خدمه الامویّین الی عهد هشام بن عبدالملک انّه کان یلقّن بعض المسیحیّین ما یجادلون به المسلمین لیفسدوا اعتقادهم. فیقول: اذا سئلک العربیّ ما تقول فی المسیح، فقل: انّه کلمه اللّه... .»(1)

از کلام فوق، استفاده می شود که عقیده به «قدم قرآن» امری بوده است که از سوی نصارا مطرح شده و مسیحیان برای استدلال بر این که: عیسی، قدیم است، این نغمه را ساز کردند که «مسیح، کلمه اللّه بوده و کلمه اللّه، قدیم است» و این شکّ و ریب را در میان مسلمانان منتشر ساختند. در کتاب «تراث الاسلام» از یوحنّا دمشقی _ که یکی از حاشیه نشینان دربار اموی بود و در زمان هشام زندگی می کرد _ چنین مطلبی حکایت شده، که او به مسیحیان تلقین می کرد که این گونه با مسلمانان مجادله کنند و اساس اعتقادات مسلمانان را، فاسد سازند...»

به هر حال، این میکروب را میان مسلمانان پراکنده ساختند تا پیکره جامعه اسلامی را به بیماری تفرقه، مبتلا سازند!

ابن ندیم می گوید: «من نابته الحشویّه و هو عبداللّه بن محمد بن کلاّب القطّان و له مع عباد بن سلیمان مناظرات و کان یقول: انّ کلام اللّه هو اللّه. و کان عباد یقول: انّه نصرانیّ بهذا القول. قال ابوالعبّاس البغوی: دخلنا علی فیثون النّصرانی

1- 1. همان، ص 176.

و کان فی دار الرّوم بالجانب الغربی، فجری الحدیث الی ان سألته عن ابن کلاب فقال: رحم اللّه عبداللّه یُجئنی فیجلس الی تلک الزّاویه _ و اشار الی ناحیه من البیعه _ و عنّی اخذ هذا القول و لو عاش لنصّرنا المسلمین(1)؛ از جمله کسانی که زمینه رشد مسلک «حشویّه» گردید، عبداللّه بن محمد بن کلاب قطّان است. او با عباد بن سلیمان مناظراتی داشت. او می گفت: کلام خداوند، همان خداوند است. و عباد می گفت: او با این سخن خود، ابراز نصرانی بودن می کند. ابوالعبّاس بغوی می گوید: داخل شدیم بر «فیثون نصرانی» و او در دار روم در قسمت غربی آن بود. میان ما و او سخن جاری شد، تا این که از او پیرامون عبداللّه بن کلاب سؤال کردم، او گفت: خدا عبداللّه را رحمت کند! نزد من می آمد و می نشست در آن گوشه(اشاره ای به ناحیه ای از بیعه) و از من این سخن را فرا گرفت و اگر او زنده بود حتماً مسلمانان را نصرانی کرده بودیم.»

طبری نیز همین موضوع را، که ریشه عقیده به «قدم قرآن» از سوی مسیحیان مطرح شده است، تأیید می کند.(2)

معتزله و طرفداران عقیده حدوث قرآن، موضوع «قدم» را بدعت می دانند و مسیحیان را در پدید آمدن این عقیده، «مؤثر می شمارند؛ چنان که پیروان مکتب حدیث و اشاعره، حدوث و مخلوق بودن قرآن را بدعت می دانند». و البته در این که: این طرز فکر، از طرف چه کسی یا کسانی القاء شده؟ اختلاف نظر است: ابوهلال، مطلع این جریان را زمان ابو حنیفه می داند؛ احمد بن حنبل در کتاب «الرّدّ علی الجهمیّه و الزّنادقه» و کتاب «السّنه» خود، مبدأ این اندیشه را جهم بن

1- 1. الفهرست، ابن ندیم، الفنّ الثالث من المقاله الخامسه، ص 230.
2- 2. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ج 5، ص 188.

صفوان معرفی کرده است.

استاد سبحانی این قول را بعید می شمارد که مبدأ آن، جهم باشد. چه بسا نسبت حدوث قرآن به جهم از سوی احمد بن حنبل، مبنایی باشد؛ یعنی بر اساس نفی صفات که جهم قائل بود و لازمه نفی صفات، حدوث بودن قرآن است.

ابو داود در بخشی از کتاب سنن خود؛ یعنی «باب فی القرآن»، موضوع حدوث و قدم قرآن را مطرح می کند. و از ابن عباس روایت می کند که:

«کان النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم یعوذ الحسن و الحسین علیهماالسلام : اعیذکما بکلمات اللّه التّامّه من کلّ شیطان وهّامه و من کلّ عین لامّه. ثمّ یقول: کان ابوکم یعوذ بهما اسماعیل و اسحاق؛

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم حسن و حسین علیهماالسلام را با این کلمات (اعیذ کما بکلمات اللّه التّامّه...) تعویذ می کرد. سپس می فرمود: پدر شما ابراهیم نیز اسماعیل و اسحاق را با این کلمات در پناه خدا قرار می داد.»

آنگاه ابو داود نتیجه می گیرد که:« هذا دلیل علی انّ القران لیس بمخلوق(1)؛ این روایت دلیل بر این است که قرآن، مخلوق نیست.»

البته دلالت این روایت، بسیار ضعیف است.

زهدی حسن جار اللّه مبدأ پیدایش مخلوق بودن قرآن را، یهود می داند:

«انّ منشأ القول بخلق القران کان بتأثیر الیهود الّذین یعتقدون بخلق التّوراه؛ منشأ پیدایش نظریّه مخلوق بودن قرآن، اعتقاد یهودیان به مخلوق بودن تورات بوده است.

1- 1. سنن، ابوداود، ج 2، ص 536.

او می گوید: ازلیّت و قدم قرآن نیز معلول فرهنگ مسیحیان است. اساس این قول، اعتقاد مسیحیان به قدم کلمه (عیسی علیه السلام) بوده است.

آنگاه می نویسد: از کسانی که با ما همراهی می کند در این نظریّه، «ماک دونالد» است که نظرش چنین است: «انّ القول بانّ القران قدیم غیر مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسیحیّین بالکلمه السّماویّه غیر المخلوقه...؛ همانا قدم و غیر مخلوق بودن قرآن، از سوی مسیحیان مطرح شده است، چون آنان معتقد به قدم کلمه (عیسی) بودند و عیسی را، کلمه آسمانی غیر مخلوق می پنداشتند...»

«فقد تکون هذه العقیده انتقلت من الکنیسه الیونانیّه الشّرقیّه الی المسلمین عن طریق یحیی الدّمشقی؛ بنابراین، این فکر و عقیده از کنیسه یونان شرقی، توسط یحیی دمشقی به جامعه اسلامی سرایت کرد.»(1)

زهدی سپس نامه مأمون به اسحاق بن ابراهیم _ رئیس پلیس بغداد _ را یادآور می شود که مأمون در این نامه، ریشه این موضوع را، دیدگاه مسیحیت راجع به قدم کلمه؛ یعنی عیسی علیه السلام دانسته است.

البته نظریات در این رابطه، بسیار گوناگون است. علاوه بر این اقوال، احتمال می رود که موضوع «حدوث و قدم»، به دنبال بحث صفات مطرح شده و این که «جهم» را در این امر دخیل می دانند، نظریّه او پیرامون نفی صفات بوده که لازمه آن، قول به حدوث قرآن است.

به هر روی، منشأ این قول هر چه باشد، شکّی نیست که بیگانگان از این موضوع سوء استفاده کرده و در طرح و توسعه آن بسیار کوشیدند و برای شعله ور ساختن آتش اختلاف و فساد در میان مسلمانان، چنین کاری کردند. و

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، صص 76 - 75.

همین امر، موجب شده بود که پیشوایان مکتب تشیّع، پیروان خود را از این امر بر حذر دارند. نامه هدایت بخش امام هادی علیه السلام به بعضی از شیعیان بغداد، روشنگر این معناست؛ آن حضرت چنین می نگارد:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، عصمنا اللّه و ایّاک من الفتنه فإن یفعل فقد أعظم بها(1) و إنْ لایفعل فهی الهلکه، نحن نری أنّ الجدال فی القران بدعه، اشترک فیها السّائل والمجیب، فیتعاطی السّائل ما لیس له، و یتکلّف المجیب ما لیس علیه، و لیس الخالق الاّ اللّه عزّوجلّ، و ما سواه مخلوق، والقران کلام اللّه، لاتجعل له اسماً من عندک فتکون من الضّالّین، جعلنا اللّه و ایّاک من الّذین یخشون ربّهم بالغیب، و هم من السّاعه مشفقون.(2)

زهدی حسن جار اللّه، پیرامون موضوع حدوث قرآن و بیان ادلّه معتزله، مطالب مفیدی ارائه کرده اند.(3)

1- 1. مرجع ضمیر «عصمت» است.
2- 2. التوحید، شیخ صدوق، باب القرآن ما هو، ص 224، ح 4.
3- 3. ر.ک: المعتزله، ص 78 - 75.

فصل چهارم

سیر کلام در قرن سوم

سیر کلام

در

قرن سوم

ص: 219

قرن سوم هجری، شاهد تحوّلات عظیمی در روند دانش کلام بوده است. در ثلث اوّل این قرن، باز هم حرکت سریع عقلی _ فلسفی مکتب معتزله، افکار اکثر مردم را مسخّر ساخته بود و منهج عقل گرایان حاکم، و ستاره بخت و اقبال این مکتب بر اوج فلک تابان بود. دو چهره مشهور و معروف معتزله به نام «ابوالهذیل» و «نظّام» بر کرسی زعامت این مکتب مستقر بودند. از جویباری دیگر هم فرهنگ منهج معتزله به سرزمین اسلامی جاری شد و آن، تأسیس مدرسه بغداد بود که «ابوسهل بُشر بن المعتمر الهلالی» این مقصود را محقّق ساخت؛ وفات ابوسهل در سال 210 ق. بود.(1)

ص: 220

1- 1. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، قاضی عبدالجبّار، ص 265؛ لسان المیزان، ج 2، ص 33؛ امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 186.

عبدالجبّار در شأن ابوسهل می گوید: «و هو زعیم البغدادیّین من المعتزله؛ (1) او پیشوای معتزله بغداد بود.»

بلخی نیز می گوید: «و هو من اهل بغداد و یقال من اهل الکوفه؛ او اهل بغداد بود و گفته می شود که از اهل کوفه بود.» بلخی، نظریّات او را پیرامون: قاعده صلاح و اصلح، ولایه اللّه و حرکت، بیان می کند.(2)

اصحاب حدیث نیز به سیر کُنْد و مقهور خود ادامه دادند. ثلث اوّل این قرن، همان دوران محنت اصحاب حدیث و احمد بن حنبل بود؛ ولی دیری نگذشت که زمان هجران و حرمان به پایان رسید و روز بخت و ظفر آنان فرا رسید و آن، به سال 232 ق. بود که «واثق» در گذشت و «متوکّل» پیراهن خلافت را بر تن کرد.(3) از آن هنگام، ستاره اقبال معتزله رو به افول نهاد. البته باید اذعان کنیم که موجبات این سقوط در همان دوران اقتدار، فراهم شده بود.

احمد امین در کتاب «ضحی الاسلام» چنین می نگارد: «مات الواثق سنه 232 و بویع للمتوکل؛ واثق در سال 232 ق. در گذشت و با متوکّل بیعت شد.»

متوکل در سال 234 ق. موضوع «خلق قرآن» را ممنوع کرد و با این عقیده به مبارزه پرداخت: «و لمّا وصلت المعتزله فی عصر المأمون و بعده فی عصر الواثق الی قمّه القدره و کانت الخلافه العباسیّه توازروهم و تؤیّدهم، خرجوا عن منهجهم السّابق (منهج الحریّه فی الرّأی و التّفکّر) و اخذوا فی هذه المسئله مسلک الضّغط. فطفقوا یحملون النّاس علی عقیدتهم(خلق القران) بالقوّه و الاکراه، فمن خالفهم و لم یقرّبه یحکم علیه بالحبس تارّه و الضّرب اخری و اوجد

1- 1. همان.
2- 2. ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیّین، ابوالقاسم البلخی، ص 73 - 72.
3- 3. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ج 3، ص 72؛ مروج الذّهب، مسعودی، ج 2، ص 261.

ذالک فی حیاتهم العلمیّه نقطه سوداء(1)؛ چون دوران قدرت و اقتدار معتزله در عصر مأمون تا زمان واثق فرا رسید و سلاطین عباسی از آنان حمایت کردند، آنان از سیره و روش سابق خود _ که حمایت از اندیشه آزاد و تفکّر بود _ خارج شدند و مردم را به اکراه و اجبار بر مرام و مسلک خود فرا خواندند و کسی که با آنان مخالفت می کرد(در خلق قرآن)، او را نخست محکوم به حبس و سپس به شلاق می نمودند و این موضوع، یک نشان زشت و سیاه در حیات علمی معتزله پدید آورد.»

نظّام به امر مأمون آنان که منکر حدوث و خلق قرآن بودند دعوت به توبه کرد و هر کس امتناع ورزید او را محبوس یا مضروب و یا مقتول ساخت. «امر المأمون رئیس الشّرطه بضرب عنق بشر بن الولید و ابراهیم المهدی اذا لم یتوبا بعد الاستتابه؛(2) مأمون دستور داد که رئیس پلیس، بشر بن ولید و ابراهیم مهدی را گردن بزنند هر گاه که این دو از توبه کردن امتناع ورزیدند.» و همین شدت عمل، در زمان معتصم و واثق ادامه داشت.

«و امتحن المعتصم احمد بن حنبل فی خلق القرآن؛(3) معتصم، احمد بن حنبل را پیرامون خلق قرآن، امتحان کرد.»

«و امتحن الواثق النّاس فی خلق القران، فکتب الی القضاه أنْ یفعلوا ذالک فی سائر البلدان... فحبس بهذا عالِما کثیرا(4)؛ واثق، مردم را پیرامون حدوث و خلق قرآن امتحان کرد و به قضات در سراسر کشور دستور داد که این کار را انجام دهند... و به این علت، جمعیت زیادی از دانشمندان را زندانی ساخت.»

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 327.
2- 2. همان، ص 387.
3- 3. تاریخ یعقوبی، ج 3، ص 164.
4- 4. همان، ص 170.

در همین ایّام اقتدار، جلسات مناظرات و محاکمات فراوانی تشکیل دادند که در تاریخ ثبت است.(1) این سخت گیری، آغاز سقوط منهجی بود که روزی خود را پرچمدار اندیشه آزاد معرفی می کرد.

اندیشه های کلامی _ فلسفی بزرگان معتزله

1. بُشر بن المعتمر

در این قسمت، به آراء و دیدگاه های برخی از بزرگان مکتب اعتزال می پردازیم.

1. بُشر بن المعتمر

وی پیرامون موضوعات گوناگون نظریّات و دیدگاه هایی داشته که عبارتند از:

اجسام و اعراض: موجود شدن «جسم» در سایه اجتماعِ هشت جزء است. «جزء» به تنهایی نمی تواند «اعراض» را بر دوش کشد ولکن اجزاء در صورت ترکیب، چنین قدرتی را پیدا می کنند. خداوند، اجسام را آفرید و اعراض، پدیده ای از اجسام اند و دست آفرینش خداوند به آنان نمی رسد.

خداوند، قادر است که بندگان خود را به پدید آوردن امثال این اعراض توانا سازد. و آنان را بر چنین امری قدرت عطا فرموده است، مگر بر حیات و موت.

حرکت و سکون: «کلّ جسم یبقی ساکنا الّا اذا خرج سکونه الی ضدّه (ای الحرکه...)؛ هر جسمی ساکن باقی می ماند تا آن که سکون او به ضدّش که حرکت است، متحوّل گردد. و حرکت، امری است که در جسم حاصل می شود و ربطی به مکان ندارد.»

حقیقت انسان: انسان، نه آن چیز است که نظّام می گفت؛ یعنی روح مجرّد. و نه

1- 1. همان.

آنچه که ابوالهذیل می گفت که انسان فقط جسم است؛ بلکه مجموعه ای از این دو می باشد.

توبه: اگر کسی توبه کرد و دوباره آن گناه را مرتکب شد، عقاب و گناه عذاب اوّل برای او باقی است؛ چون توبه او مشروط به عدم عود بود.(1)

شهرستانی، نظریّات او را در شش امر بیان کرده و می گوید: «انّه زعم انّ اللّون و الطّعم و الرّائحه و الادراکات کلّها من السّمع؛ پندار بُشر این بود که: رنگ، مزّه، بو و تمام ادراکات از سمع می باشد.»

استطاعت: استطاعت، همان سلامت بنیه و توانایی بدن و صحّت جوارح و خالی بودن جوارح از آفات است.

عذاب کودکان و اطفال: خداوند بر این امر، قادر است؛ امّا چون عذاب اطفال ظلم است، بر خداوند چنین امری نیکو و شایسته نمی باشد.

اراده خدا: بنا به گفته کعبی، بُشر «اراده خداوند» را، یکی از افعال او می دانست.

لطف خدا: «انّ عند اللّه تعالی لطفا لو اتی به لأمَنَ جمیع من فی الارض ایمانا یستحقّون علیه الثّواب...(2)؛ نزد خداوند لطفی است که اگر آن را بیاورد، تمام افراد روی زمین مؤمن می شوند؛ ایمانی که به خاطر آن، استحقاق ثواب و پاداش نیکو دارند...»

2. معمّر بن عباد السّخی

معمّر از مشاهیر آن مکتب است. در اینجا به بعضی از نظریّات او اشاره

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، صص 135 - 134.
2- 2. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 65.

می شود:

وی پیرامون فناء می گفت: فناء، موجودات، معلول طبیعت اجسام است.

و راجع به معجزات می گفت: چون اعراض اند، فعل خداوند نیستند.

بغدادی می گوید: او با این سخن خود، می خواست، «ارکان اسلام» را متزلزل سازد(1)؛ زیرا قرآن، معجزه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم است.

3. هشام بن عمرو القوطی

هشام، نظریّات منحصر به فرد فراوانی دارد. شهرستانی افکار او را چنین ترسیم می نماید:

الف) «تأليف قلوب» کار خداوند نیست؛ بلکه خود مسلمانان هستند که موجب تأليف می شوند.

ب) «اعراض» دلالت بر خالقیّت خداوند نمی کند؛ بلکه اجسام، دلیل بر این امرند.

ج) «امامت» در زمان فتنه و اختلاف، منعقد نمی گردد؛ بلکه انعقاد آن فقط در زمان صلح و اتّفاق مسلمانان صحیح است.

د) «بهشت و جهنّم» در حال، موجود و مخلوق نیستند؛ زیرا وجود آن دو، فایده ای ندارد.

ه_) «انّ الاشیاء قبل کونها معدومه لیست اشیاء و هی بعد أن تعدم عن وجود تسمّی اشیاء(2)؛ اشیاء قبل از معدوم شدن، اشیاء نیستند و بعد از معدوم شدن، اشیاء نامیده می شوند.»

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، ص 133.
2- 2. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1 ، صص 74 - 72.

بغدادی در کتاب «الفرق بین الفرق»، دیدگاه های هشام را در هشت عنوان مطرح کرده است، از جمله این که: او (هشام بن عمرو القوطی) گفتن «حسبنا اللّه و نعم الوکیل» را حرام می دانست.

ابو الحسین خیّاط می گوید: هشام می گفت: به جای «الوکیل»، المتوکّل بگویید.

بغدادی می گوید: وجه انکار هشام، آن بود که می پنداشت وکیل در رابطه با موکّل، تحقّق دارد و فرض آن است که موکّل، تفوّق و برتری بر وکیل خود دارد.

بغدادی در عنوان دوم، تألیف قلوب در عنوان سوم، عدم دلالت اعراض بر وجود باری تعالی در عنوان چهارم، یک مسئله فرعی می کند و در عنوان پنجم، انکار محاصره عثمان و قتل او را بیان می کند. بغدادی در امر ششم، به همان موضوع امامت اشاره می کند و سپس می گوید: او با این نظریّه می خواهد امامت علی علیه السلام را مخدوش سازد.»

آنگاه عنوان هفتم را به انکار خلقت بهشت و جهنّم در حال حاضر، اختصاص می دهد و نظریّه هشام را که می گفت: «کسی که بگوید بهشت و جهنّم آفریده شده اند، کافر است»، نقل می کند.

و امّا نظریّه هشتم او عبارت است از: «انکاره افتضاض الابکار فی الجنّه و من انکر، یحرّم ذلک بل یحرّم علیه دخول الجنّه.»(1)

زهدی حسن جار اللّه نیز برخی از نظریّات هشام را رقم می کند که به نمونه هایی از آن بسنده می شود.

هشام راجع به جسم، جوهر و عرض چنین دیدگاهی داشت:

جسم، عبارت از 36 جزء لا یتجزّی می باشد. حامل اعراض فقط جسم است.

1- 1. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص 150.

جوهر فرد، نمی تواند حامل اعراض باشد. جواهر، همه از یک جنس می باشند.

و پیرامون صفات می گفت: خداوند، قادر نیست بر خلقت و پدید آوردن مثل یک چیز، بلکه آنچه او می آفریند، غیر از آن است.

پیرامون جنگ جمل هم می گفت: جنگ جمل بر اساس نظریّه و رأی علی علیه السلام و طلحه و زبیر نبود؛ بلکه آنان اجتماع کردند برای مناظره و مشورت. و این، اصحاب بودند که جنگ را آغاز کردند.

برهان هشام این است که: وقتی جنگ شروع شد، زبیر گفت: «سبحان اللّه ما ظننت انّ فیما جئنا الیه یکون قتال(1)؛ منزّه است خدا! من گمان نمی کردم فرجام حرکت ما، جنگ باشد.»

4. محمد بن عبد اللّه الاسکافی (متوفّای 240 ق.)

وی یکی از چهره های معروف و عابد این منهج است؛ دیدگاه های کلامی - فلسفی او بدین قرار است:

«جسم» یک چیز ترکیب شده می باشد و کمترین جسم، دو جزء دارد و جزء واحد، حامل تمام اعراض واقع می شود مگر ترکیب.

پیرامون «صفات» می گوید: جائز نیست که بگوییم خداوند با بندگان تکلّم کرد؛ بلکه خداوند را متکلّم می نامیم.

و در خصوص «قدرت خداوند» می گفت: خداوند، قادر است بر کودکان و دیوانگان امّا قادر بر عقلاء نیست.(2)

بغدادی نظیر همین آراء را برای او ذکر می کند.(3)

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، صص 137 - 136.
2- 2. همان، ص 141.
3- 3. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، صص 156 - 155.

5. عمرو بن بحر جاحظ (متوفّای 255 ق.)

بغدادی، او را «عمرو بن یحیی الجاحظ» نامیده است.

برخی از نظریّات کلامی - فلسفی که ابداع شخص اوست، عبارتند از:

1. تمام معارف، لازمه طباع و سرشت انسان است و هیچ یک، از افعال بندگان نیستند. انسان، پدید آورنده اراده خود است.

2. اهل نار، همیشه جاوید در عذاب نیستند؛ بلکه آنان نیز به آتش تبدیل می شوند.

3. همه خلق از عقلاء، آگاهند که خالق آنان خداوند است، و عارف می باشند که به پیامبر احتیاج دارند؛ لذا همین معرفت، حجّتی است علیه آنان. (1) بغدادی نیز برای جاحظ، نظریّاتی را ذکر می کند.(2)

زهدی حسن جار اللّه، دیدگاه های فلسفی - کلامی او را چنین فهرست می کند:

«جوهر» محال است که معدوم و فانی گردد و چون «اجسام» ترکیبی از جواهر هستند، محال است که معدوم و منفی شوند و خداوند، قدرت بر فناء آنان ندارد؛ فقط خداوند قادر است که با تفریق و جمع جواهر، صورت هایی را بیافریند و یا آن صورت ها را معدوم سازد.

جار اللّه می گوید: این نظریّه که «مادّه، قدیم است.» مأخوذ از فلاسفه قدیم یونان می باشد که قائل به قدم مادّه و عالم بودند و خلق را، عبارت از اجتماع

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، صص 76 - 75.
2- 2. الفرق بین الفرق، صص 163 - 160.

اجزاء مادّه و فناء را، عبارت از تفرقه اجزاء می دانستند. لذا جاحظ با ابراز این عقیده، با اندیشه اسلامی _ که عالم را، مخلوق و پدیده آفریدگار دانا می داند _ مخالفت کرده است.

ب) «حواس» همه از یک جنس هستند؛ زیرا مُدرِک نفس انسان است و آن، یک امر واحد مستقل است و از دریچه های مختلف با خارج ارتباط برقرار می کند و این اختلاف است که در اشیاء خارجی، موجب تفاوت و اختلاف در مُدْرَکات می باشد.

ج) پیرامون «عصمت انبیا علیهم السلام » به او نسبت می دهند که؛ منکر عصمت انبیا بود.

د) ابن راوندی به او نسبت می دهد که: معتقد بود «قرآن» جسم است و می تواند به صورت های مختلفی در آید. ولی بعید است جاحظ با آن هوش و ذکاوت خود چنین سخنی بگوید.

6. ابو علی محمد بن عبد الوهّاب الجبّائی (235 _ 303 ق.)

قاضی عبدالجبّار او را چنین مدح کرده است: «کان من اعظم النّاس.»(1)

ابن ندیم می گوید: نامش «محمد بن عبدالوهّاب بن سلام»، از معتزلیان بصره می باشد و کسی است که دانش کلام را، سهل و آسان کرده و مشکلات آن را برطرف نمود، و ریاست معتزلیان بصره به او منتهی گردید... ولادت او در سال 235 ق. و وفاتش در سال 303 ق. بود.(2)

دیدگاه های فلسفی - کلامی او بدین شرح است:

1. «جوهر» چیزی است که وقتی تحقّق یافت، حامل اعراض است و جوهر،

1- 1. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، قاضی الجبار، ص 287.
2- 2. الفهرست، محمد بن اسحاق النّدیم، مترجم: رضا تجدّد، ص 319.

جوهر است قبل از تحقّق و آن معلوم است قبل از تحقّق. تمام جواهر از یک جنس می باشند و جواهر بنفسه متغایر و متّفق می باشند.

2. «اعراض» بر دو قسم اند: بعضی پایدار مانند: حرارت، برودت، رطوبت... و برخی، ناپایدار مانند: صدا، درد و فکر.

3. پیرامون «فناء» می گوید: اگر خداوند اراده کند که عالم را فانی سازد، عرضی را می آفریند که در محلّ نباشد؛ به وسیله این عرض، تمام جواهر و اجسام را فانی می کند. خداوند، قادر است که تمام عالم را فانی سازد؛ ولی قادر نیست که برخی از اجسام را فانی سازد و بعضی را فانی نسازد.

4. جوهر معدوم، هم شی ء است. امّا نظر ابوالحسین خیّاط را که می گفت: «جسم معدوم، شی ء و چیز می باشد.» مردود می شمارد.

5. او معاد جسمانی را منکر بود و می گفت: «اجسام پس از تفرّق و پراکنده شدن، ممکن نیست دوباره مبعوث و موجود شوند.» و آیات قرآن را که دلالت بر معاد جسمانی دارند، تأویل می بُرد.

6. پیرامون صفات خداوند _ جلّت عظمته _ نظریّه اش این بود که: «صحیح نیست که بگوییم: خداوند همیشه می شنود. زیرا سامع، مسموع می خواهد و قدم امور حادثه، لازم می آید. امّا صحیح است گفته شود: همیشه سمیع و بصیر است.» او معتقد بود که از مطلق افعال خداوند، می توان انتزاع صفت کرد.(البته این، سخن نادرستی است؛ زیرا به عقیده ما، اسماء و صفات خداوند، اذن شرعی می خواهند؛ یعنی می باید در قرآن و یا در لسان معصوم آمده باشند.)

بغدادی به ابوعلی اشکال می کند: «انّ اسماء اللّه مأخوذه من التّوقیف و لیست جاریه علی القیاس، فنقول: انّه تعالی قدیم و لا نصفه بانّه عتیق؛ اسماء خداوند،

توقیفی هستند و نمی توان بر اساس رأی و نظر شخصی، صفت و اسمی را بر خداوند اطلاق کرد. بنابراین، صحیح است خداوند را قدیم بخوانیم ولیکن صحیح نیست او را عتیق بنامیم.»(1)

ابوالحسن اشعری نیز در مناظره ای که با استاد خود (ابوعلی) داشت، بر او اشکال کرد. استاد سبحانی این مناظره را چنین نقل می کند:

«دخل رجل علی الجبّائی فقال: هل تجوز تسمیّه اللّه عاقلاً؟ فقال الجبّائی: لا، لانّ العقل مشتقّ من العقال و هو المانع، و المنع فی حقّه سبحانه محال. فقال له الشّیخ ابوالحسن: علی قیاسک لا تجوز تسمیّه حکیما لانّ هذا الاسم مشتقّ من حکمه اللّجام...؛ مردی نزد جبّائی آمد و گفت: آیا جایز است که خداوند، عاقل نامیده شود؟ جبّائی گفت: خیر؛ زیرا عقل از عِقال، مشتق است و عقال همان زانو بند و مانع می باشد و منع در حقّ خداوند سبحان سزاوار نیست. شیخ ابوالحسن اشعری به جبّائی گفت: طبق قیاس تو، نامیدن به حکیم هم باید جایز نباشد؛ زیرا از حکمه اللّجام گرفته می شود و آن، آهنی است که مانع می شود از خروج دابّه. جبّائی به ابوالحسن گفت: البته حکیم، جایز است؛ ولی عاقل، جایز نیست؟ اشعری در جواب گفت: راه و روش من در اسماء خداوند، اذن شرعی می باشد.(2)

دیدگاه های «معتزله»

ابن مرتضی دیدگاه های جامع و مشترک این منهج را چنین رقم می کند:

اعتزالیون اجماع دارند بر این که: برای جهان، محدث قدیم می باشد که قادر، توانا، آگاه و حیّ می باشد. (لا لَمِعانٍ) جسم و حجم عرض و جوهر نیست. او بی

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، صص 152 - 149.
2- 2. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 2، ص 21.

نیاز است. با حواس ادراک نمی شود. یکتا، عادل و حکیم است. مرتکب فعل قبیح نمی شود و اراده فعل قبیح نمی کند... آخر پیامبران، محمّد صلی الله علیه و آله وسلم است. قرآن، معجزه اوست.ایمان، عبارت از: قول، معرفت و عمل می باشد. مؤمن در بهشت است. و قول به منزله بین المنزلتین و این که فاسق، نه مؤمن است و نه کافر.

آنان بر دوستی صحابه، اجماع دارند و در عثمان، اختلاف کرده اند. اکثر معتزله از معاویه و عمرو بن عاص بیزارند.(1)

ابوالحسن اشعری می گوید:

معتزله، اتّفاق دارند بر این که: علم خداوند، حادث نیست. بداء بر او جایز نیست، نسخ اخبار بر او جایز نیست؛ چون کذب است و مورد نسخ فقط امر و نهی می باشد. خداوند، دارای ماهیّت نمی باشد.(2)

شهرستانی دیدگاه های مورد وفاق آنان را، چنین رقم می کند:

خداوند، قدیم است و قدیم، اخصّ وصف ذات خداوند است. آنان صفاتِ قدیم را برای خداوند ممنوع می دانند و می گویند: هو عالم بذاته، قادر، حیّ بذاته لا بعلم و قدره و حیاه. زیرا اگر صفات قدیم باشند، موجب تعدّد قدماء و اثبات آلهه می گردد.

کلام خداوند، مخلوق است و آن عبارت از: حرف و صوت می باشد. اراده و سمع و بصر، از معانی قائم بذات خداوند نیستند. رؤیت خداوند در قیامت، با چشم ممکن نیست و همین طور تشبیه خداوند از تمام اطراف و جهات، ممنوع است. انسان، مختار و صاحب اراده آزاد است و افعال و کردار او _ چه خوب و

1- 1. طبقات المعتزله، احمد بن یحیی بن المرتضی، صص 8 - 7.
2- 2. مقالات الاسلامیّین (تک جلدی)، ابوالحسن اشعری، ص 196.

چه بد _ از آنِ اوست. آنچه خداوند انجام می دهد، خیر و صلاح است و بر خداوند واجب است از باب حکمت بالغه خود، رعایت مصالح بندگان را بنماید.رعایت اصلح و لطف، مورد خلاف است. اگر مؤمن از دنیا برود، مستحقّ ثواب و پاداش است. تفضّل خداوند، امری وراء ثواب است.(1)

اگر انسان در حال ارتکاب کبائر و بدون توبه از دنیا برود، همیشه در آتش است؛ لکن عذابش از کفّار کمتر است. معرفت خداوند و شکر منعم، واجب عقلی است و حسن و قبح، وجوب عقلی دارند. انسان باید کارهای نیک و خوب را اتیان کند و به حکم عقل، از کارهای قبیح اجتناب نماید.

تکالیف شرعی خداوند، الطافی از طرف خداوند هستند که برای امتحان بندگان به وسیله انبیا علیهم السلام ارسال شده اند: «لیهلک مَن هلک عن بیّنه و یحیی مَن حیّ عن بیّنه»(2)

معتزله پیرامون «امامت» نظریّات مختلفی دارند که برخی از آنها قبلاً ذکر گردید. آنچه شهرستانی به عنوان دیدگاه های جامع و مورد اتّفاق معتزله ذکر می کند، در واقع همان «اصول خمسه» می باشد که قوام و اساس منهج اعتزال به آن اصول است و آن، اصول عبارتند از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. لذا هر کس به این اصول معتقد باشد، از پیروان منهج اعتزال است.

استاد سبحانی نقل می کند: «قال الخیّاط: فلیس یستحقّ احد منهم الاعتزال حتّی یجمع القول بالاصول الخمسه فاذا اکملت فی الانسان هذه الخصال الخمس

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 45.
2- 2. انفال / 42.

فهو معتزلیّ.»(1)

مسعودی می گوید: «فهذا ما اجتمعت علیه المعتزله و من اعتقد ما ذکرناه من هذه الاصول الخمسه کان معتزلیّا(2)؛ رمز معتزلی بودن، اعتقاد به اصول خمسه می باشد و هر کس این اصول را معتقد باشد، معتزلی است.»

ابن حزم در بیان «اصول خمسه» با دیگران مخالفت کرده است؛ او اصول خمسه را عبارت از: خلق قرآن، نفی رؤیت و تشبیه، قدر، منزله بین المنزلتین، و نفی صفات می داند.(3)

گرچه معروف آن است که: نخستین کسی که به نام «اصول خمسه» کتاب تألیف کرد، «قاضی عبدالجبار» بوده است؛ ولی سابقا ذکر شد که دو نفر از بزرگان منهج اعتزال «ابوالهذیل و جعفر بن حرب» به این نام کتاب نوشته اند.

«قال النّسفی فی «بحر الکلام»: خرج ابوالهذیل فصنّف لهم کتابین و سمّی ذلک الخمسه الاصول.»(4)

و ابن مرتضی پیرامون جعفر بن حرب می گوید: «... له الاصول الخمسه.»(5)

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 253.
2- 2. مروج الذّهب، مسعودی، ج 3، ص 222.
3- 3. الفصل فی الملل و الاهواء و النّحل، ابن حزم، ج 2، ص 107.
4- 4. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 258.
5- 5. همان، ص 258.

اصل اول: توحید

«توحید» چیست؟ علمای علم کلام، توحید را چنین تعریف کرده اند: «انّه العلم بانّ اللّه سبحانه واحد لا یشارکه غیره فی الذّات و الصّفات و الافعال، و بالجمله «لیس کمثله شی ء»(1) _ (2)؛ توحید، علم به آن حقیقت روشن و تابناک است؛ که خداوند پاک و منزّه، یکتا و بی همتاست و هیچ کس در ذات، صفات و افعال، شریک او نیست و در یک کلام: هیچ شبیه و مانندی ندارد.»

قوام ارکان توحید، به شش امر است:

1. اثبات وجود باری تعالی در مقابل منکرین(دهریّه و ماتریالیست ها).

2. اثبات یگانگی و بی همتائی او، و این که وجود او بسیط است، ترکیب و

1- 1. شوری / 11.
2- 2. بحوث فی الملل و النحل، ج 3، ص 265.

جزء در او نیست. فهو الواحد الأحد در مقابل دوگانه پرستان.

3. شناخت صفات؛ صفات ذات: علیم، حیّ، قدیر، سمیع و بصیر. صفات افعال، چون: خالق، رازق، غافر و جواد.

4. بیان استحقاق صفات و چگونگی حمل صفات. آیا این صفات همان گونه که بر ممکنات حمل می شوند، بر خداوند حمل می گردند؟

5. منزّه بودن باری تعالی از آنچه لایق شأن و عظمت او نیست؛ چون: جسم، ترکیب، فقر و جوهر.

6. عدم امکان رؤیت خداوند سبحانه در جهان آخرت و روز قیامت.

با این که این شش امر از «ارکان توحید» هستند، امّا فرقه معتزله فقط بر دو امر (صفات و عدم امکان رؤیت در قیامت) آن بسیار تأکید می کنند.

البته «توحید» اصل درخشانی در منهج اعتزال است و این نور از مشرق النّور «بیت علوی» بر این منهج تابیده شده، که اعتراف بزرگان این منهج، گواه صادق ماست. معتزله دفاع از این اصل درخشان را، مایه فخر و مباهات خود می دانند.

ابوالحسین خیّاط گوید: «لانّهم المعنیون بالتّوحید و الذّبّ عنه من بین العالمین.»(1)

صفات خداوند

بدیهی است که در قرآن کریم «صفات و اسماء حُسنی» برای خداوند ذکر شده است و آیات محکم قرآن، این صفات را برای حضرت باری تعالی بیان می کنند.

امّا در کیفیّت استحقاق و حمل این صفات بر خداوند _ جلّت عظمته _ میان

1- 1. الانتصار، الخیّاط المعتزلی، ص 19.

علمای مسلمین اختلاف است؛ پیروان احمد و اشاعره اثبات صفات می کنند.

ابوالحسن اشعری در کتابش «الابانه» بابی را مفتوح ساخته و پیرامون صفات و اثبات آن، بحث کرده است. وی بر جهمیّه (معتزله) طعن می زند که آنان علم و قدرت و جمیع صفات خداوند را انکار می کنند:

«و زعمت الجهمیّه انّ اللّه عزّوجلّ لا علم له و لا قدره و لا حیاه و لا سمع و لا بصر له، و ارادوا أن ینفوا انّ اللّه عالم قادر و حیّ سمیع بصیر، فمنعهم خوف السّیف من اظهارهم نفی ذلک فأتوا بمعناه لانّهم اذا قالوا: لا علم للّه و لا قدره له فقد قالوا: انّه لیس بعالم و لا قادر، و وجب ذلک علیهم و هذا انّما اخذوه عن اهل الزّندقه و التّعطیل(1)؛ جهمیّه (منظور، معتزله می باشند؛ چون خودش بعد از چند سطر اعتراف کرده است) گمان می کنند که خداوند، دارای علم و قدرت و حیات نمی باشد و برای او شنوایی و بینایی وجود ندارد. و با این بیان خود، می خواستند صفات خداوند را، چون: عالم، قادر، حیّ، سمیع و بصیر نفی کنند؛ امّا چون از شمشیر مسلمانان ترسیدند، این ترس موجب گردید که عقیده خود را اظهار نکنند. ولی همین مفهوم و معنی (نفی صفات) را در غالبی دیگر ارائه دادند؛ زیرا وقتی که آنان گفتند: لا علم للّه و لا قدره له، پس در حقیقت گفته اند که: خداوند، عالم و قادر نیست. لازمه عقیده آنان، این معناست. آنها این نظریّه را، از زنادقه و معطّله گرفتند.»

ولی حقیقت آن است که این سخن اشعری، صحیح نمی باشد. معتزله، نفی صفات نکردند؛ بلکه آنان به خاطر پرهیز از تعدّد قدماء و رسوخ فرهنگ شرک در اسلام، با عقیده پیروان حدیث مخالفت کردند. زیرا به نظر معتزله: اثبات

1- 1. الابانه، ابوالحسن اشعری، ص 45.

صفات به روش اهل حدیث، موجب تعدّد و اثبات آلهه می گردد.

آنان صفات را در سه بخش مورد بحث قرار دادند؛ برخی را قائم به ذات، تصوّر کردند. ابوالهذیل که یکی از چهره های درخشان این منهج است، می گوید: «انّه عالم بعلم هو هو، قادر بقدره هی هو،...»(1)

شهرستانی می گوید: ابوالهذیل این فکر را از فلاسفه اقتباس کرده بود؛ زیرا آنان می گفتند: «انّ ذاته واحده لا کثره فیها بوجه(2)؛ ذات خداوند، واحد است و کثرتی در آن نیست به هیچ وجه.»

قاضی عبدالجبّار می گوید: دیدگاه و نظریّه ابوالهذیل، همان مطلبی است که بعدها ابوعلی جبّائی ابراز کرد و آن، عبارت است از: «انّه یستحقّ هذه الصّفات الاربع الّتی هی کونه قادرا، عالما، حیّا موجودا لذاته.» و جانشین او ابو هاشم نیز همین معنا را تأیید می کند(3)؛ یعنی خداوند، لذاته استحقاق این صفات اربعه را دارد.

البته معتزله نیز بر مخالفان خود از اهل حدیث و اشاعره، طعن می زنند. قاضی عبدالجبّار می گوید:

«و عند الکلابیّه انّه تعالی یستحقّ هذه الصّفات لمعان ازلیّه و اراد بالازلیّ القدیم، الّا انّه لما رأی المسلمین متّفقین علی انّه لا قدیم مع اللّه تعالی لم یتجاسر علی اطلاق القول بذالک، ثمّ تبع الاشعری و اطلق القول بانّه تعالی یستحقّ هذه الصّفات لمعان قدیمه لوقاحته و قلّه مبالاته بالاسلام و المسلمین(4)؛ کلابیّه، معتقدند که: خداوند، استحقاق این صفات را دارد ازلاً. و منظور از «ازلی» قدیم

1- 1. الفرق بین الفرق، ص 108.
2- 2. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 50.
3- 3. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، ص 183.
4- 4. همان.

است؛ ولی چون اتّفاق مسلمانان را بر این معنا که: «قدیمی با خداوند وجود ندارد»، مشاهده کردند، جرأت نیافتند آن را به همان شکل اظهار کنند. سپس اشعری همان جریان را استمرار بخشید و گفت: «خداوند، مستحقّ این صفات است به معنای قدیم آن» زیرا اشعری، بی شرم بود و خود را متعهّد به اسلام نمی دانست و اهمیّتی برای اسلام و مسلمین قائل نبود.»

حقیقت آن است که مذهب اهل حدیث و اشاعره، بسیار سخیف است؛ هر چند می کوشند آن را توجیه کنند. عضدالدّین ایجی می گوید: «کفر، اثبات ذوات قدیمه می باشد نه ذات و صفات.»(1)

و شارح «مواقف» علی بن محمد جرجانی، همین مطلب را تأیید می نماید. حال، این سؤال مطرح می گردد: به راستی چه فرقی است میان اقنوم ثلاثه مسیحیّت و نور و ظلمت ثنویّه و مانویّه و قدمای اشاعره؟

باری، توحید و قیام صفات چون: علم، قدرت و حیات، به ذات باری تعالی، یک اصل درخشان منهج معتزله است.

ابوالحسن اشعری، اقوال معتزله را در «صفات ذات» چنین رقم می کند. آنان پیرامون صفات ذات، چهار گروهند.

فرقه اول گمان می کنند که علم و قدرت خداوند، همان عالمیّت و قادریّت اوست. امّا پیرامون سمع و حیات، این گونه تأویل نمی برند؛ نمی گویند: له سمع و تأویل به سمیع برند و همین طور حیات را. این، عقیده نظّام و اکثر معتزله بصره و بغداد است.

گروه دوم می گویند: این که گفته می شود، «خدا، علم دارد»؛ یعنی اشیاء برای

1- 1. ر.ک: بحوث فی الملل و النحل، ج 3.

او معلوم است و اگر گفته شود «قدرت دارد»؛ یعنی اشیاء برای او مقدور است.

گروه سوم، می گویند: «للّه علم هو هو، و قدره هی هو.» و این، همان دیدگاه ابوالهذیل است.

گروه چهارم می گویند: درست نیست که گفته شود: «خدا، علم دارد»؛ «خدا، قدرت دارد»؛ «خدا، سمع و بصر دارد» و همین طور نفی این صفات، صحیح نمی باشد. و این، مذهب عباد بن سلیمان است.(1)

صفات افعال

اشعری می گوید: پیرامون «صفات افعال» معتزله به سه گروه تقسیم شده اند:

گروه نخست می گویند: «لا یقال انّ الباری لم یزل خالقا و لا یقال لم یزل غیر خالق.» و به همین قیاس، سایر صفات چون: رازق و غافر. این، روش و منهج عباد بن سلیمان است.

گروه دوم می گویند: «لم یزل غیر خالق و لا رازق، لم یزل غیر عادل و لا جائر.» این، مرام جبّائی است.

گروه سوم می گویند: «انّ الباری عزّوجلّ لم یزل غیر خالق و لا رازق و لا یقولون لم یزل غیر عادل و لا محسن و لا جواد و لا صادق و لا حلیم، لا علی تقیید و لا علی اطلاق.» و این، قول و نظریّه معتزله بغداد و گروه هایی از معتزله بصره می باشد.(2)

بنابراین تقریر، روش معتزله پیرامون «صفات ذات و افعال»، روشن و

1- 1. مقالات الاسلامیّین، ابی الحسن اشعری، ص 178.
2- 2. همان، ص 177.

هماهنگ نمی باشد. چه بسا آن زمان، چراغ عقل و دانش آنان نمی توانست آفاق وسیع و نامحدود صفات را روشن سازد. امروزه نیز که گستره دانش بر ستیغ قلّه عظمت طلوع کرده و بر آسمان فلسفه و کلام، چهره های بزرگی چون: ابوعلی سینا، ابونصر فارابی، خواجه نصیرالدین، ملاّ صدرا شیرازی و علامه طباطبایی درخشیده اند. هنوز هم فروغ این همه دانش، بسان شمعی است که نظاره گر آفتاب باشد!

بخش دوم

معتزله پیرامون صفاتی چون: مرید، متکلّم، سمیع و بصیر نیز دیدگاه های مختلفی دارند. آنها این صفات را قائم به ذات نمی دانند.

«قال اکثر المعتزله و لا سیّما البصریین منهم فی اراده اللّه انّها لیست قدیمه بل محدثه لا فی محلّ، بها یخصّص اللّه الاشیاء بالوجود دون العدم؛ (1) اکثر معتزله _ خصوصا مشایخ مدرسه بصره _ می گویند: اراده خداوند، قدیم نیست؛ بلکه حادث در غیر محل است: خداوند به وسیله اراده، اشیاء را خصوصیّت می بخشد دون عدم».

احتمال دارد توجیه آنان، این باشد که: اگر خداوند، مرید بالذّات باشد باید اراده او تعلّق به کارهای قبیح و زشت بگیرد و حال آن که این امر، باطل است.

و اگر اثبات اراده قدیم کنند _ بویژه آن گونه که اعتقاد ابوالهذیل بود _ موجب اثبات الهین می گردد؛ زیرا اشتراک در قِدَم، موجب اشتراک در الهیّت می گردد.

زهدی جار اللّه می گوید: اگر اراده خداوند قدیم باشد، تالی فاسدهای زیادی

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، ص 71.

در بر دارد که عبارتند از:

1. موجب اجتماع ضدّین می گردد.

2. خداوند به اوصاف متضادّ، موصوف می شود. زیرا معتزله عقیده دارند که مرید خیر، خیر است و مرید شر، شریر. بنابراین، خداوند که هم مرید ظلم است و هم خیر، باید به اوصاف مختلف متّصف گردد.(تعالی اللّه عنه علوّا کبیرا)

بر اساس مفاسد و لوازم خلاف شرع و عقل، معتزله می گویند: «اراده» حادث می باشد.» حال چون ذات خداوند، محلّ حوادث و اعراض نیست، می گویند: «اراده حادث است امّا نه در محل.»(1)

البته برخی از بزرگان معتزله، منکر اراده می شوند؛ نظّام و کعبی می گویند: «انّ اللّه غیر مرید علی الحقیقه و انّه لا یوصف بها الاّ مجازا.»

بنابراین، وقتی که گفته می شود:

خداوند، مرید است؛ یعنی خداوند، عالم و قادر است و مجبور در عملش نمی باشد.

فعل و کار خداوند بر اساس اراده اوست؛ یعنی خداوند آن عمل را ایجاد می کند بر اساس علمش.

خداوند، اراده می کند افعال و کردار بندگان را، یعنی خداوند، آمر به آن اعمال می باشد.(2)

کعبی نقل می کند که جاحظ می گوید: «یوصف الباری تعالی بانّه مرید بمعنی انّه لا یصحّ علیه السّهو فی اعماله و لا الجهل و لا یجوز أن یغلب و یقهر(3)؛ خداوند

1- 1. همان.
2- 2. الفرق بین الفرق، صص 167 - 166.
3- 3. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 75.

را مرید می خوانند، به این معنی که سهو و جهل در افعال او نیست و افعالش مغلوب و مقهور دیگری نمی باشد.

معمّر بن عباد نیز اراده خداوند را، غیر خدا و غیر آفرینش او و غیر امر و خبر و حکم او می داند؛ بلکه یک امر مجهول معرّفی می کند.(1)

معتزله گرچه اتّفاق دارند بر نفی صفت سمع و بصر و این که: «فلا هما حادثان و لا قدیمان»؛ ولی در تأویل آیاتی که خداوند(جلّ جلاله) را به این دو صفت می خواند، هر یک راهی را پیموده اند.

جبّائی و فرزندش ابوهاشم می گویند: «انّ اللّه سمیع بمعنی انّه حیّ لا افه به تمنعه من ادراک المسموع و المرئیّ اذا وجدوا». ابو علی جبّائی می گفت: صحیح است گفته شود: «انّ اللّه لم یزل سمیعا بصیرا»؛ ولی درست نیست گفته شود: «انّ اللّه لم یزل سامعا مبصرا»؛ زیرا سامع و مبصر، مسموع و مرئی می طلبند.(2)

بنا به عقیده نظّام، کعبی و پیروان آنان: «انّ اللّه لا یسمع و لا یبصر شیئا علی الحقیقه. و تأوّلوا وصفه بالسّمیع و البصیر علی معنی العلم بالمسموعات و المرئیّات.»(3)

اشعری می گوید: معتزله از نصارا پیروی کردند در این عقیده؛ زیرا مسیحیان هستند که سمیع و بصیر بودن خداوند را به علم، تأویل می برند.(4)

ولی باید این مطلب را نادرست خواند؛ زیرا آنچه موجب این تأویلات گردیده است، پرهیز و اجتناب از تجسّم و تشبیه و تعدّد قدماء بوده است. در

1- 1. همان، ص 67.
2- 2. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه، ص 151.
3- 3. همان، ص 72.
4- 4. همان.

واقع، توحیدِ معتزله آنان را به این فرجام رسانده است. گرچه در پاره ای از این تأویلات، راه درستی را نپیموده اند؛ ولی اصل موضوع و هدفشان مقدّس بوده است. چرا که هنوز در آن زمان جریان صفات و فرق صفات ذات با صفات افعال، بر آنان روشن نبوده است.

و امّا در تعریف «متکلّم، صفت تکلّم و کلام»، سخن معتزله چنین است:

«حقیقه الکلام عند المعتزله انّه حروف منظومه و اصوات مقطّعه شاهدا و غائبا.»(1) قاضی عبد الجبّار نیز می گوید: «حقیقه الکلام انّه الحروف المنظومه و الاصوات المقطّعه.»(2)

پس از اشکال به تعریف فوق، دوباره قاضی «کلام» را به این گونه تعریف می کند: «الکلام هو ما انتظم من حرفین فصاعدا او ما له نظام من الحروف المخصوص.»(3)

قاضی در ادامه می گوید: کلام، یکی از نعمت های بزرگ خداوند است؛ چون مایه و سبب فهمیدن و فهماندن می باشد. و آنگاه پیرامون کلام خداوند می گوید:

«فکلام اللّه تعالی المنزل علی رسوله ادخل فی باب النّعمه لانّ به یعرف الحلال و الحرام و الیه یرجع فی الشّرائع و الاحکام... فحصل من هذه الجمله: انّ کلام اللّه تعالی انّما یکون نعمه اذا کان علی الحدّ الّذی ذکرناه، فامّا اذا کان الامر فی ذلک علی ما یقوله هؤلاء المجبّره فانّه ممّا لا یثبت فیه شی ء من ذلک سیّما اذا اثبتوه قدیما فمعلوم انّه لا یصحّ الانتفاع بالقدیم.»(4)

1- 1. همان، ص 77.
2- 2. شرح اصول خمسه، عبدالجبار بن احمد، ص 528.
3- 3. همان، ص 529.
4- 4. همان، صص 531 - 528.

بنابراین، «کلام» در منهج اعتزال، یک پدیده حادث است که پیرامون حقیقت آن، سخنان فراوانی وجود دارد؛ نظّام و پیروان او گفته اند: کلام خلق، عرض و حرکت است، و کلام خداوند، جسم می باشد و کلام خداوند، مخلوق است؛ زیرا اجسام مخلوقند.

معمّر می گوید: کلام، عرض است. و چون محال است که خداوند محلّ برای اعراض باشد. لذا منکر می شود که کلام خداوند، فعل خداست؛ بلکه می گوید: کلام، فعل آن مکانی است که سخن از آن شنیده می شود. ابوالهذیل و جعفر بن حرب و اسکافی نیز «کلام» را عرض می دانند.(1)

اشعری در «مقالات الاسلامیّین» می گوید: معتزله پیرامون «کلام اللّه» اختلاف کرده اند _ در این که جسم است یا نیست و مخلوق است یا نیست؟ _ و 6 قول را گفته اند:

1. فرقه اوّل می گویند: جسم است و مخلوق.

2. گروه دیگری معتقدند: کلام خلق، عرض است و کلام خداوند، جسم است. و این، نظریّه نظّام است.

3. فرقه دیگری می گویند: قرآن، مخلوق و عرض است. و این، قول ابوالهذیل است.

4. برخی بر این باورند که: عرض است؛ ولی محال است که در وقت واحد در دو مکان یافت شود. و این، عقیده جعفر بن حرب و اکثر بغدادیّین است.

1- 1. المعتزله، زهدی حسن جاراللّه، ص 77.

5. عدّه ای می گویند: قرآن، عرض است. و اعراض را دو قسم می کنند و می گویند: محال است که قرآن، فعل خداوند باشد؛ چون عرض است و خداوند فاعل اعراض نیست. و گمان می کنند که: کلام، فعل مکانی است که سخن از آن شنیده می شود؛ اگر از درخت شنیده شود، فعل درخت است و اگر از چیز دیگر، فعل اوست. و این، نظریّه معمّر و اصحاب اوست.

6. بعضی هم گمان می کنند: کلام خداوند، عرض و مخلوق است و این که در اماکن کثیره، در وقت واحد یافت می شود. و این، قول اسکافی است. (1)

در این که: آیا کلام خداوند، باقی است؟

گروهی از آنان معتقد هستند که: جسم است و باقی است و کلام مخلوقات، باقی نیست؛ چون عرض است. دسته ای دیگر می گویند: کلام خداوند، عرض است؛ ولی باز پایدار و باقی است. و فرقه سوم می گویند: کلام خداوند؛ عرض و ناپایدار است.

و امّا پیرامون این که: آیا قرائت، همان کلام است؟

گروهی می گویند: قرائت و خواندن، همان کلام است. و گروه دوم می گویند: قرائت، صوت است و کلام، حروف است و صوت، غیر از حروف است.

همچنین معتزله، اختلاف پیدا کرده اند در این که: آیا کلام، حروف است یا خیر؟

عدّه ای می گویند: کلام خداوند، حروف است. و گروه دیگری می گویند: حروف نیست.(2)

1- 1. مقالات الاسلامیّین، ابوالحسن اشعری، ص 181.
2- 2. همان، ص 183.

موضوع این بخش، صفات خبری مانند: ید، وجه و رِجْل می باشد.

دیدگاه کلّی معتزله پیرامون توحید و صفات، همان است که ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیّین ترسیم می کند. به راستی که آفاق این مکتب را خوب ترسیم می سازد! وی می گوید:

«معتزله، وفاق و اجماع دارند که: خداوند، یکتا و بی همتاست؛ نظیری برای او نیست؛ سمیع، شنوا و بیناست؛ جسم و شبح نیست؛ جثّه، صورت، خون و گوشت ندارد؛ شخص و جوهر نیست؛ عرض نیست؛ محلّ برای اعراض نمی باشد؛ اجتماع و افتراق، حرکت و سکون در آن راه ندارد؛ بعض و جزء و جوارح برای او نیست؛ جهات ستّه برای او نمی باشد؛ محاط مکان نیست؛ زمان بر او جاری نمی باشد؛ به صفات مخلوقات که رمز حدوث آنان می باشد، موصوف نمی گردد؛ مماس واقع نمی شود؛ عزلت در آن نیست؛ حلول در اماکن نمی کند؛ انتها و پایان ندارد؛ متّصف به ساحت و ذهاب به سوی جهات نمی شود؛ محدود نیست؛ مولود نمی باشد، والد هم نمی باشد؛ اقدار به آن احاطه ندارد؛ حجاب ها آن را نمی پوشاند؛ حواس، ادراک آن را نمی کند؛ قیاس به مردم نمی شود؛ شبیه خلق نیست؛ به هیچ وجهی از وجوه، آفات بر او جاری نمی گردد؛ مرغ وهم و خیال را بر آن قدرت پرواز نیست و هر چه در وهم آید شبیه اوست نه او، و او شبیه و مانند ندارد. همیشه اوّل بوده و هست؛ سابق و متقدّم بر اشیاء حادث است؛ همیشه عالم، قادر و حیّ می باشد؛ چشمان، او را نمی بیند؛ دیدگان، ادراک او نمی کند؛ اوهام به آن احاطه ندارند؛ او شیئی است نه

مانند اشیاء عالَم، قادر و حیّ است نه مانند علماء القادرین الأحیاء؛

فقط او قدیم است، قدیمی غیر از او نیست؛ الهی سوای او نیست؛ شریکی در ملک و سلطنت ندارد و یار و یاوری در حکومتش نمی خواهد؛ او یاور و کمک کار بر ایجاد مخلوقات نمی خواهد؛ و خلقش ابداعی است نه آن که بر اساس تصویر سابق باشد...»(1)

این «توحید» در منهج اعتزال است و این نکات، مورد اتّفاق و اجماع آنان است. امّا در برخی از اوصاف، اختلاف دارند.

پیرامون مکان و این که «الباری، تعال بکلّ مکان» دو نظریّه وجود دارد:

1. جمهور معتزله و چهره هایی چون: ابوالهذیل، و جعفران، اسکافی و ابوعلی می گویند: «یعنی مدبّر لکلّ مکان و انّ تدبیره فی کلّ مکان؛ او مدبّر است و تدبیر او در هر مکان تحقّق دارد.»

2. امّا افرادی چون: هشام القوطی، عبّاد بن سلیمان و ابی زفر می گویند: «الباری تعالی لا فی مکان بل هو علی ما لم یزل.»(2)

پیرامون دست و چشم خداوند؛ معتزله انکار می کنند این امر را، ولی اختلاف کرده اند؛ عدّه ای می گویند: جایز نیست گفته شود خداوند، دست و چشم دارد. و برخی دیگر می گویند: جایز هست، و باید تأویل برده شود و منظور از دست، نعمت و قدرت خداوند می باشد و منظور از چشم و دیده خداوند، علم و دانش اوست.(3)

1- 1. همان، ص 148.
2- 2. همان، صص 150 - 149.
3- 3. همان، صص 186 - 185.

معتزلیون پیرامون اوصاف دیگر، مانند: وکیل، لطیف، خالق، فاعل، محسن، و جواد، نیز اختلاف نظر دارند.(1)

حال روشن گردید که به اقرار دوست و دشمن، معتزله اصل «توحید» را معتقد هستند و این مکتب بر محور این اصل، می چرخد. ولی جای این سؤال است که آنان این اصل نورانی را، از چه کسی آموختند؟

نظریّات در این زمینه، مختلف می باشد؛ اشاعره و پیروان احمد بن حنبل می گویند:

معتزله این اصل را از جهم بن صفوان گرفتند.

برخی می گویند: مسئله نفی صفات، نخست از سوی جعد بن درهم مطرح گردید. و او، اوّل کسی است که قائل به خلق قرآن شد.

تعدادی از تاریخ نویسان معتقد هستند که: جهم، اوّلین کسی بود که این سخن را گفت و در مشرق زمین منتشر ساخت. مقریزی، طرفدار این نظریّه می باشد.(2)

احمد بن حنبل نیز در کتاب الرّد علی الجهمیّه و الزّنادقه، جهم را اوّلین کسی می داند که چنین نظریّه ای ابراز کرد. در آن کتاب، داستان مناظره او با کفّار(السّمینه) بیان شده است.

شهرستانی می گوید: گرچه مسئله «نفی صفات» در تاریخ به نام «جهم» ثبت و ضبط شده است ولکن جهم بن صفوان آن را از «جعد» فراگرفت.(3)

باری، این گروه معتقد هستند که ریشه نفی صفات، به جهم برمی گردد و

1- 1. همان، صص 180 - 177.
2- 2. المعتزله، زهدی حسن جار اللّه ص 62.
3- 3. همان، ص 62.

معتزله، این فکر را از جهم و پیروان او آموختند.

شهرستانی می گوید: «واصل» عقیده نفی صفات را ابراز کرد امّا این اصل برای او روشن نبود؛ بلکه بر اساس یک اصل مسلّم (استحاله الهین) این نظریّه را ابراز کرد و او گفت: «انّ من اثبت للّه تعالی معنی او صفه قدیمه فقد اثبت الهین؛ همانا کسی که در واقع برای خداوند معنا یا صفتی قدیم اثبات کند، اثبات دو خدا کرده است.» ولی پیروان واصل پس از اطّلاع از فلسفه یونان، این اصل را توسعه بخشیدند و مدلّل ساختند.(1)

گرچه اشاعره، مدّعی این امرند؛ ولی این ادّعا اساس ندارد. چرا که در بحث های گذشته روشن شد که این فکر _ که صفات عین ذات است و زائد بر ذات نیست _ جوشیده از کوثر دانش علوی علیه السلام است و آن سخنان حکیمانه حضرت علی علیه السلام بود که چنین حقیقتی را فرا راه این گروه قرار داد. این سخن و کلام علی علیه السلام است که می فرماید: «و کمال التّصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصّفات عنه، لشهاده کلّ صفه انّها غیر الموصوف، و شهاده کلّ موصوف انّه غیر الصّفه، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه.»(2)

آری، نور توحید، نفی صفات خبری، انکار تجسیم و تشبیه و همانند آن، از فروغ دانش علی علیه السلام بوده است. معتزله، منکر صفات خبری هستند و آیات را تأویل می برند. در تأویل آیات، گاهی افراط می کنند و از مسیر حق و صراط مستقیم خارج می شوند و گاهی نیز تأویل آنان درست می باشد.

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 46.
2- 2. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه اوّل، ص 39.

نمونه ای از تأویل نادرست آنان، تأویل در این آیه است: «قال: یا ابلیس ما منعک أن تسجد لمّا خلقتُ بیدیّ.»(1)

در این آیه، قاضی عبدالجبّار «یَد» را به «قوّه» تعبیر می کند(2) و حال آن که به نظر می رسد خداوند در این کریمه می خواهد با عنوان کردن «ید»، عنایت و اهتمام خودش را نسبت به این موجود اعلام کند. در واقع ید به همان معنای حقیقی خود استعمال شده است ولکن کنایه از عنایت و اهتمام است نه دست، و به گفته شریف مرتضی لمّا خلقتُ بیدیّ، جاری مجرای لمّا خلقتُ اَنَا(3) می باشد. ولی در آیه «و السّماء بنیناها بأید و انّا لموسعون»(4) که «ید» را به معنای قوّه گرفته اند، این تأویل، درست است.

رؤیت خداوند در جهان آخرت

پیرامون این مطلب، میان اصحاب حدیث و اشاعره و معتزله، اختلاف است.

اشعری خود می گوید: معتزله، اتّفاق نظر دارند که خداوند دیده نمی شود به وسیله دیدگان. امّا در این معنا اختلاف دارند که: آیا با دیدگان دل هم قابل رؤیت نیست؟ ابوالهذیل و اکثر معتزله می گویند: آری، ما خداوند را با چشم جان می بینیم؛ یعنی به او علم و شناخت و معرفت پیدا می کنیم. ولی هشام القوطی، این معنا را انکار می کند.(5)

قاضی عبدالجبّار در کتاب «شرح الاصول الخمسه» می گوید: «و ممّا یجب

1- 1. ص / 75.
2- 2. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، ص 228.
3- 3. امالی، شریف مرتضی، ج 1، ص 565.
4- 4. ذاریات / 47.
5- 5. مقالات الاسلامیّین (تک جلدی)، ص 206.

نفیه عن اللّه تعالی الرّؤیه.» آنگاه می گوید: این اختلاف، بین ما و «اشاعره» می باشد و الاّ نزاع ما با «مجسّمه» لغو است؛ زیرا مجسّمه می گویند: اگر خداوند جسم نباشد، هرگز صحیح نیست رؤیت او. و ما نیز می گوییم آری، اگر خداوند (جلّت عظمته) جسم بود، هر آینه صحیح بود رؤیت او. بنابراین نزاع ما با این فرقه، لغو و بیهوده است.(1)

ولی اشاعره که نافی تجسیم هستند و اثبات کننده رؤیت، باید این تناقض را حلّ کنند. آنگاه قاضی می افزاید: «و یمکن ان نستدل علی هذه المسئله بالعقل و السّمع جمیعا(2)؛ ما بر امتناع رؤیت حسّی خداوند، برهان عقلی و شرعی داریم؛

و آیه «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللّطیف الخبیر.»(3) را روشن ترین چراغ این راه می داند.

مخالفان می گویند: آیه مبارکه لا تدرکه الابصار عام است و شامل جهان دنیا و عالم آخرت می گردد ولکن آیات: «وجوه یومئذ ناضره، الی ربّها ناظره».(4) که خاصّ است و فقط عالم قیامت را می گوید، آن آیه مبارکه را تخصیص می زند.

قاضی جواب می دهد: «انّ العام انّما یبنی علی الخاصّ اذا امکن تخصیصه، و هذه الایه لا تحتمل التّخصیص لانّه تعالی یمدح بنفی الرّؤیه عن نفسه مدحا راجعا الی ذاته، و ما کان نفیه مدحا راجعا الی ذاته کان اثباته نقصا، و النّقص لا یجوز علی اللّه تعالی علی وجه.»(5)

قاضی در مقابل این اشکال که: آن آیه، عام است و این آیه، تخصیص می زند

1- 1. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، ص 232.
2- 2. همان، ص 233.
3- 3. انعام / 103.
4- 4. قیامت / 23.
5- 5. شرح الاصول الخمسه، عبد الجبار بن احمد، ص 242.

عموم آن آیه را، جواب می دهد: «جایی خاصّ، عام را تخصیص می زند که امکان تخصیص باشد؛ ولی این آیه امکان تخصیص در آن نیست. زیرا خداوند مدح می کند خودش را به این که قابل رؤیت نیست [و با دیدگان افراد دیده نمی شود] و این مدح بر می گردد به ذات خداوند، و آنچه که نفی آن موجب مدح باشد و به کمال ذات برگردد، اثبات آن موجب نقص می شود و نقص، بر خداوند روا نیست.»

قاضی پس از برهان نقلی _ که در حدود 16 صفحه از کتابش را به آن اختصاص داده است _ به اقامه دلیل عقلی می پردازد. و دلیل عقلی او، همان برهان علمی مقابله می باشد. وی می گوید:

«و الرّائی بالحاسّه لا یری الشّی ء الّا اذا کان مقابلاً او حالاً فی المقابل او فی حکم المقابل، و قد ثبت انّ اللّه تعالی لا یجوز أن یکون مقابلاً و لا حالاً فی المقابل و لا فی حکم المقابل.»(1)

و آنگاه به شرح این دلیل می پردازد و اشکالات وارده را، دفع می کند.

ولی بر خلاف معتزله، «اشاعره و پیروان حدیث» معتقد می باشند که روز قیامت خدای را می بینند. و معتزله با شدّت، با این عقیده مخالفت کردند، و انگیزه معتزله، پرهیز از تشبیه و تجسّم بود.

هنگامی که احمد بن ابی داود در نزد معتصم _ خلیفه عباسی _ احمد بن حنبل را امتحان می کرد، احمد بن ابی داود گفت: «یا امیرالمؤمنین، هذا یزعم انّ اللّه تعالی یُری فی الاخره و العین لا تقع الّا علی محدود(2)؛ ای خلیفه! این آقا گمان

1- 1. همان، ص 248.
2- 2. المعتزله، زهدی حسن جار الله، ص 81.

می کند که خداوند تعالی در قیامت دیده می شود و حال آن که چشم واقع نمی شود مگر بر شیئی محدود و همین طور وقتی که احمد بن نصر خزاعی را برای امتحان نزد واثق آوردند، واثق سؤال کرد: آیا پروردگارت را در قیامت می بینی؟ احمد گفت: در روایت چنین آمده است. واثق گفت: «ویحک، تراه کماتری المحدود المجسّم؛ وای بر تو! آیا خدا را بسان اشیاء محدود و مجسّم می بینی؟»

البته معتزله در این امر مبالغه کرده اند. یکی از مشایخ این مکتب، به نام ابو موسی المردار عیسی بن صبیح، می گوید: کسی که اعتقاد داشته باشد خداوند با چشمان مادّی بلا کیف دیده می شود، کافر است و کسی که شک در کفر این انسان بکند، او هم کافر است... زیرا خداوند را به مخلوقات و پدیده ها، تشبیه و همانند ساخته است.(1)

باید اذعان نمود که معتزله در این عقیده، راه درستی رفته اند و این، جوشیده از همان اصل «توحید» است. وقتی که صفات و خصوصیّات مادّی را از ساحت خداوند دور دانستند، چنین معبودی با چشم طبیعی که محکوم قوانین نور و مادّه می باشد، قابل رؤیت نیست؛ بلکه با چشم ایمان، فکر و عقل، قابل رؤیت است. اگر پیشوایان معصوم شیعه می گفتند: کور باد آن چشمی که تو را نمی بیند! و عرفای ما آفتاب را وجود دلیل آفتاب دانسته اند نه نور معلول آفتاب را، بلکه ذات را برهان و دلیل ذات معرّفی کرده اند.

بر اساس همان نور و بارقه روحانی و معنوی است که انوار جمال حقّ، بر

1- 1. همان.

لوح سفید روح انسان می تابد و این، همان معنی و مفهومی است که «صدّیقین» به آن نائل می شوند و «برهان صدّیقین» می دانند.

اصل دوم: عدل

یکی از اصول پنج گانه مکتب معتزله، «عدل» است که به طور مختصر، تحلیل و ارزیابی می گردد.(البته موضوع، بسیار قابل دقت است و خود می تواند موضوع مستقل یک کتاب گردد.)

قاضی عبد الجبّار می گوید: ما وقتی که خداوند را توصیف می نماییم به عدل، منظور و هدف ما این است که: مرتکب عمل قبیح نمی شود؛ انتخاب فعل قبیح نمی کند؛ نسبت به آنچه بر او واجب است، اخلال نمی ورزد؛ کارهایش همه زیبا و نیکوست.(1)

قاضی می گوید: برخلاف جبریّون که تمام کارهای زشت را به خداوند نسبت می دهند، معتزله خداوند را از این افعال، منزّه می دانند.

در ادامه می گوید: برهان و دلیل ما بر این که خداوند، عادل است و هرگز فعل قبیح از او سر نمی زند، این است که: «هو انّه تعالی عالم بقبح القبیح و مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، و من کان هذه حاله لا یختار القبیح بوجه من الوجوه(2)؛ خداوند، عالم و دانا به زشتی افعال قبیح است و او بی نیاز از انجام افعال زشت می باشد، و دانا به این بی نیازی است، و موجودی که چنین است، هرگز عمل قبیح و ناپسند را بر نمی گزیند.»

1- 1. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبار بن احمد، ص 301.
2- 2. همان.

البته معتزله پیرامون این موضوع بر دو قول هستند:

گروهی می گویند: خداوند قدرت دارد، امّا به خاطر حکمتش مرتکب قبیح نمی گردد. و این، مذهب ابوالهذیل و پیروان اوست؛ ولی برخی چون: نظّام، جاحظ و ابو علی الاسواری می گویند: قدرت بر قبیح و ظلم ندارد.(1)

حال این شبهه مطرح می شود که: اگر قدرت بر قبیح دارد، انجام دادن قبیح بر او واجب می گردد.

قاضی در پاسخ این اشکال می گوید: «لیس یجب فی کلّ من قدر علی الشّرّ أن یوقعه لا محاله ألاتری انّ احدنا مع قدرته علی القیام ربّما یکون قاعدا(2)؛ واجب نیست بر هر کس که قادر بر انجام عمل شر می باشد، آن را انجام دهد. مگر نمی بینی با این که یکی از ما قدرت بر ایستادن دارد، با این وجود، نشستن را اختیار می کند؟!»

به نظر می رسد که جواب بهتر، آن باشد که گفته شود: فرض سؤال، باطل و مردود است. زیرا قدرت، با ایجاب وقوع همساز نمی باشد؛ بلکه قدرت همان امکان وقوع و عدم وقوع می باشد که همان اختیار است.

استاد سبحانی پس از تعریف بسیار روشن و گویا از این اصل اساسی اسلام، می گوید:

«و هو الحجر الاساس لکثیر من آراء المعتزله کما نشیر الیها(3)؛ عدل، سنگ بنا برای نظریّات فراوانی در مکتب اعتزال است...»

1- 1. همان، ص 313.
2- 2. همان، ص 315.
3- 3. همان.

و عدل، مبنی بر تحسین و تقبیح عقلی است. اگر عقل چنین قدرتی را داراست و اثبات حسن و قبح می کند، «عدل» غنچه ای معطّر است که از این شجره شکوفا می گردد. پس اساس و شالوده عدل، همان عقل و براهین عقلی است.

قاضی در یک بیان روشن، مدّعی است که عقل چنین توان و قدرتی را داراست: «و معرفه حسن الافعال او قبحها کمعرفه حسن الصّدق و قبح الکذب انّما یعلم ببداهه العقول.»(1)

اثبات عدل، مبنی بر سه پایه است:

1. افعالی هستند که ذاتا متّصف به حسن و قبح می گردند.

2. خداوند، عالم و آگاه به حسن و قبح اشیاء است.

3. از خداوند _ عزّوجل _ قبیح صادر نمی گردد.

البته «عدلیّه» این سه امر را اثبات می کنند.

تا حال روشن گردید که «حسن و قبح» اساس عدل می باشند. قاضی عبدالجبّار پس از بحث پیرامون این امر و اثبات عدل، اموری را بر آن متفرّع می سازد:

1. قدرت خداوند بر قبیح؛ در این رابطه، معتزله اختلاف دارند که بحث آن گذشت.

قاضی، قول منکران قدرت را _ که نظّام و جاحظ می باشند _ رد می کند و اثبات می کند که خداوند، قدرت بر قبیح دارد امّا بر اساس حکمت، آن را انجام

1- 1. همان، ص 294.

نمی دهد.(1)

2. در این که افعال، مخلوق انسان می باشند؛ این موضوع نیز متفرّع بر عدل است. اصحاب حدیث و اشاعره، معتقدند که افعال انسان، پدیده آفریدگار است؛ ولی معتزله، منکر این معنا هستند و می گویند: چون افعال بندگان هم نیکو و هم قبیح می باشند، اگر خداوند خالق افعال باشد، پس او فعل قبیح مرتکب می شود. (تعالی اللّه عنه علوّا کبیرا)

این مطلب که معتزله، انسان را مختار می دانند، اوّلین سنگ بنای این منهج است و مورد تصدیق دوست و دشمن می باشد.

اشعری می گوید: «اجتمعت المعتزله انّ اللّه تعالی لم یخلق الکفر و المعاصی و لا شیئا من افعال غیره(2)؛ اجماع معتزله آن است که: خداوند، آفریدگار کفر و معاصی نیست...»

بغدادی می گوید: «و قالت المعتزله: انّ اللّه تعالی غیر خالق لإکساب النّاس و لا لشی ء من اعمال الحیوانات، و قد زعموا انّ النّاس هم الّذین یقدرون علی اکسابهم(3)؛ معتزله می گویند که: اکساب و افعال مردم و همین طور اعمال حیوانات، پدیده آفریدگار نیست. و گمان می کنند که مردم خود، تقدیر امور می کنند.»

قاضی عبدالجبّار می گوید: «ذکر شیخنا ابو علی- رحمه اللّه _ اتّفق کلّ اهل العدل علی انّ افعال العباد من تصرّفهم و قیامهم و قعودهم حادثه من جهتهم و انّ

1- 1. شرح الاصول الخمسه، ص 314.
2- 2. مقالات الاسلامیّین، ابوالحسن اشعری، ص 217.
3- 3. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص 94.

اللّه عزّوجلّ اقدرهم علی ذلک و لا فاعل لها و لا محدث سواهم(1)؛ استادمان ابو علی گفت: عدلیّه، اتّفاق دارند که افعال بندگان _ تصرّف و قیام و قعودشان _ از ناحیه بندگان است و خداوند _ عزّوجلّ _ بندگان را بر چنین اموری قادر ساخته است، و این افعال، فاعل و ایجاد کننده ای غیر از بندگان ندارند.»

قاضی در کتاب «شرح الاصول الخمسه» فروع دیگری را نیز متفرّع بر عدل می گرداند؛ چون: قبح تکلیف بما لا یطاق، تقدّم استطاعت بر فعل(2)، خداوند، اراده معاصی نمی کند(3) وجوب لطف(4)، که به پاس اختصار، از بحث پیرامون آن صرف نظر می شود.

اصل سوم: وعد و وعید

مفهوم و مراد از «وعد»، عبارت از پاداش و جزای نیکو در مقابل اعمال شایسته، و منظور از «وعید»، عقاب در مقابل اعمال ناپسند می باشد. فروعی بر این اصل، متفرّع گردیده بدین شرح:

1. آیا عفو و گذشت خداوند از گناهکاران، نیکو و سزاوار است؟

پیرامون این امر، دو مدرسه اعتزال بصره و بغداد با هم مخالف اند. مدرسه بصره، جایز می داند. قاضی که از بصریّون و پیروان این مکتب است، بر «جواز عفو» چنین استدلال می کند: «بانّ العقاب حقّ اللّه تعالی علی الخصوص و لیس

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 302.
2- 2. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، ص 396.
3- 3. همان، ص 431.
4- 4. همان، ص 521 _ 520.

فی اسقاطه اسقاط حقّ لیس من توابعه و الیه استبقاءُه فله اسقاطه کالدّین(1)؛ عقاب، حقّ خداوند است و اگر عقاب را بردارد، حقّ کسی ساقط نمی شود. بنابراین، بقاء و اسقاط آن به دست خداست.»

اما مکتب بغداد، مخالف این مطلب بوده و می گویند: «انّ العقاب لطف من جهه اللّه تعالی و اللّطف یجب أن یکون مفعولاً بالمکّلف علی ابلغ الوجوه و لن یکون کذلک الّا و العقاب واجب علی اللّه تعالی(2)؛ عقاب، لطفی از جانب خداوند متعال است و لطف، باید نسبت به مکلّف اجرا گردد به بهترین وجه، و اِعمال این لطف نمی شود، مگر آن که عقاب بر خداوند واجب باشد.»

این نظریّه، مورد اشکال است! تعریف صحیح «لطف» روشن می سازد که محلّ جریان لطف، دنیاست که خانه تکلیف است و مربوط به قیامت نمی باشد. زیرا لطف عبارت است از امری که انسان را به طاعت و بندگی خداوند نزدیک سازد و از گناه و عصیان دور سازد. زمینه قُرب و بُعد از مقام حضرت حقّ، در این دنیا محقّق می شود.

زهدی حسن جار اللّه می گوید: وعد و وعید معتزله، بدان معناست که خداوند در وعده پاداش خوب برای نیکوکاران و عذاب برای ستمکاران، صادق است. آنگاه می گوید: معتزله بر اساس این اصل، منکر «شفاعت» هستند و به ناچار آیات مربوط به شفاعت را انکار می کنند. (البته تأویل می برند.)

مدرک جاراللّه در این ادّعا، معلوم نیست. زیرا قاضی عبدالجبّار در بیان اصل

1- 1. همان، 645.
2- 2. همان، ص 647.

سوم _ که از صفحه 609 تا 687 به بیان این اصل و فروعش می پردازد _ فصلی را به عنوان «شفاعت» نامیده و می نگارد:

«و جمله القول فی ذلک هو انّه لا خلاف بین الامّه فی انّ شفاعه النّبیّ صلی الله علیه و آله وسلم ثابته للامّه و انّما الخلاف فی انّها تثبت لمن؟ فعندنا انّ الشّفاعه للتّائبین من المؤمنین، و عند المرجئه انّها للفسّاق من اهل الصّلاه(1)؛ اصل شفاعت، امری اجماعی است و شفاعت رسول صلی الله علیه و آله وسلم ثابت است برای امت. اما مورد خلاف این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از چه کسانی شفاعت می کند؟ ما(معتزله) می گوییم: شفاعت برای توبه کنندگان از مؤمنان است. ولی مرجئه می گویند: برای فسّاق از اهل نماز می باشد.»

به هر روی، قاضی می گوید: اصل شفاعت، مورد قبول امّت اسلامی است.

فروعی در رابطه با «وعد و وعید» مطرح گردیده که از آن جمله، «احباط و تکفیر» است.

قاضی در کتاب خود می نگارد: «فاعلم انّ المکلّف لا یخلوا... او یکون قد جمع بینهما و اذا کان قد جمع بینهما فلا یخلوا امّا ان تتساوی طاعاته و معاصیه او یزید احدهما علی الاخر فانّه لابدّ من أن یسقط الاقلّ بالاکثر و إنْ شئت اوردت ذلک علی وجه اخر، فقلت: انّ المکلّف لا یخلوا امّا أن یستحقّ الثّواب او أن یستحقّ العقاب من کلّ واحد منهما قدرا واحدا او یستحقّ من احدهما اکثر ممّا یستحقّ من الاخر لا یجوز أن یستحقّ من کلّ واحد منهما قدرا واحدا لما قد مرَّ، و اذا استحقّ من احدهما اکثر من الاخر فانّ الاقلّ لابدّ من أن یسقط بالاکثر و یزول. و هذا هو القول بالاحباط و التّکفیر علی ما قاله المشایخ(2)؛ بدان و آگاه باش که:

1- 1. شرح الاصول الخمسه، صص 688 - 687.
2- 2. همان، ص 624.

مکلّف از این حالات خالی نباشد... یا اعمالش طاعت محض می باشد و یا معصیت، یا آن که هم طاعت خداوند کرده است و هم معصیت او را، در این فرض دوم _ که هم طاعت کرده و هم معصیت، یا طاعات و معاصی آن برابر است و یا یکی از آن دو بیشتر از دیگری است _ اقلّ به واسطه اکثر، ساقط می شود. به عبارت دیگر: مکلّف یا آن که از ثواب و عقاب به اندازه مساوی استحقاق دارد یا آن که یکی بیشتر از دیگری، جایز نیست که از هر دو به اندازه مساوی استحقاق داشته باشد وجه و علّت آن گذشت. حال در صورت عدم تساوی، که از یکی استحقاق بیشتری دارد، آن طرف کم _ چه عقاب باشد یا ثواب _ به وسیله اکثر، ساقط می گردد. و این، نظریّه احباط و تکفیر است که مشایخ ما گفته اند.»

اصل چهارم: المنزله بین المنزلتین

برخی این اصل را، نخستین سنگ بنای منهج معتزله می دانند، پیرامون این امر بحث شد؛ ولی آنچه واصل بن عطا اعلام کرد، میدان سومی است که در یک جانب آن، کفر و در سوی دیگر آن، ایمان وجود داشت.

او مرتکب کبیره را، نه مؤمن و نه کافر پنداشت؛ بلکه او را «فاسق» نامید و به اجماع تمسّک جست.

حال ریشه این اصل، چیست و روئیده از چه امری است؟ برخی می گویند: زمینه اسلامی دارد. البته واصل به این زمینه ها، اشاره ای نکرده است. لکن زهدی جاراللّه می گوید: شکّی نیست که معتزله این فکر را از مصادر اسلامی گرفتند.

ص: 262

این اصل، گویای منهج میانه است. از آنجا که «خطّ وسط» به عنوان یک مسیر ممدوح، در آیات و روایات مطرح شده است، به چند آیه و روایت اشاره می کنیم:

1. «وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطا».(1)

2. «وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلوُلَةً اِلی عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطُها کُلَّ الْبَسْط».(2)

3. «وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَیْنَ ذلِکَ سَبیلاً».(3)

4. رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: «خیر الامور اوسطها».(4)

5. جابر بن عبداللّه انصاری روایت می کند: «کنّا عند النّبی صلی الله علیه و آله وسلم فخطّ خطّا و خطّ خطّین عن یمینه و خطّ خطّین عن یساره، ثمّ وضع یده فی الخطّ الاوسط، فقال: هذا سبیل اللّه. و تلی «و انّ هذا صراطی مستقیما فاتّبعوه و لا تتّبعوا السّبل فتفرّق بکم عن سبیله.»(5)؛ ما در محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بودیم، او خطّی را رسم کرد، آنگاه دو خطّ از جانب راست آن و دو خطّ از جانب چپ آن کشید و سپس دستش را بر آن خطّ میانه نهاد و فرمود: این، راه خداست. و آنگاه این آیه را قرائت فرمود: «این، راه و طریق مستقیم من است؛ پس آن را متابعت کنید و راه های مختلف را نپیمایید که موجب افتراق و پراکندگی شما می شود.»

6. جاحظ از عبداللّه بن مسعود روایت می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خطبه ای گفت: «خیر الامور اوسطها.»(6)

1- 1. بقره / 137.
2- 2. اسراء / 29.
3- 3. اسراء / 110.
4- 4. مروج الذّهب، ج 4، ص 172.
5- 5. سُنن بن ماجه، ج 1، ص 5.
6- 6. البیان و التّبیین، جاحظ، ج 1، ص 177.

7. و نیز از امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام روایت می کند که فرمود: «کن فی الدّنیا وسطا.»(1)

زهدی پس از ذکر این آیات و روایات، می گوید: مزید بر این آیات و احادیث، ریشه و مصدر این امر ممکن است از فلسفه یونان باشد؛. زیرا شکّی نیست که معتزله، فلسفه یونان را فراگرفتند و بر نظریّات فلاسفه آگاه شدند. چون «اعتدال» در فلسفه ارسطو، محور «فضیلت» محسوب می شود.

و ممکن است ریشه آن، نظریّه افلاطون باشد که می گفت: «انّ الشّی ء اذا لم یکن حسنا فلیس من الضّروریّ أن یکون قبیحا و بالعکس». پس او بین حُسن و قبح، میدان سومی را قائل بود. افلاطون تمثیل به روح می آورد که واسطه بین خداوند و مردم است.

می گفت: حُبّ، منزلِ وسط است که از جهل و قبح و فنا، به سوی حکمت می کشاند.(2)

باید باور کنیم که آنچه جار اللّه گفته، فقط احتمال است و خود مشایخ و بزرگان معتزله، چنین مطلبی را نگفته اند. و سابقا تقریر شد که واصل _ مؤسّس این اصل _ به اتّفاق و اجماع، تمسّک می جست.

اصل پنجم: امر به معروف و نهی از منکر

وجوب و لزوم امر به معروف و نهی از منکر، مورد وفاق امّت اسلامی است و آیات محکم قرآن و سنّت، بر آن دلالت دارد و عقل، لزوم این امر را تأیید می کند.

1- 1. همان.

2- 2. العمتزله، جارالله، صص 56 - 55.

امر به معروف و نهی از منکر، دارای مراتبی است و این اصل، در یک افق وسیع نورافشان می باشد. از «انکار قلبی» شروع و آخرین افقش مرز «جهاد، دفاع، جرح، قتل و شهادت» است. البته منهج مستقیم امامیّه، بعضی از مراتب چون «جهاد ابتدائی» را از شأنِ امام معصوم علیه السلام دانسته و در برخی مراتب دیگر، اذن حاکم شرع را شرط تحقّق آن می داند.

اما معتزله که معتقد به وجود امام معصوم علیه السلام نیستند و امر «امامت» را انتخابی می دانند، تمام مراتب امر به معروف و نهی از منکر را، واجب می شمارند.

قاضی عبدالجبّار می گوید: «لا خلاف بین الامّه فی وجوب الامر بالمعروف و النّهی عن المنکر؛ اتّفاق و اجماع امّت اسلامی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر است.»

قاضی، جریان شهادت حضرت ابی عبداللّه علیه السلام را دلیل بر اهمیّت این امر دانسته و می گوید:« لم یبق من ولد الرّسول صلی الله علیه و آله وسلم الّا سبط واحد فلم یترک الامر بالمعروف و النّهی عن المنکر حتّی قتل دون ذلک؛(1) با آن که فقط از رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم یک سبط و نوه باقی مانده بود، او امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکرد تا در این راه به شهادت نائل آمد.»

قاضی در یک بیان دیگر، منکر این اصل را کافر می شمارد؛ زیرا یک اصل ضروری و معلوم را منکر است.

حال رمز این عظمت چیست؟ چرا معتزله امر به معروف و نهی از منکر را، یکی از اصول قرار دادند؟ و به گفته خیّاط: کسی که منکر این اصول باشد، معتزلی

1- 1. شرح الاصول الخمسه، قاضی عبدالجبار، ص 142.

نیست. چرا امر به معروف و نهی از منکر، یکی از اصول پنجگانه معتزله قرار گرفت؟

در پاسخ، می توان احتمالاتی را مطرح کرد:

1. توجّه و اهمیت دادن به این امر، به خاطر آن بود که می خواستند در سایه این اصل، مرام و مسلک خود را تبلیغ کنند. و در راستای همین مسئله است که واصل بن عطا اصحاب خود را به آفاق کشور اسلامی فرستاد؛ عبداللّه بن حارث را به مغرب، حفص بن سالم را به خراسان، حسن بن ذکوان را به کوفه، قاسم را به یمن و عثمان الطّویل را به ارمنستان فرستاد.(1)

«معروف»، منهج این قوم و «منکر» روش مخالفان این گروه بود.

2. با این اصل می خواستند حدّت و شدّت برخورد خود با مخالفان را توجیه کنند. برخورد شدید واصل با بشّار بن برد، نمونه ای از این برخوردهاست. واصل گفت: اگر ترور در اسلام محکوم نبود، دستور می دادم در منزلش شکمش را پاره کنند.(2) و نمونه دیگر، برخورد شدید عمرو بن عبید با عبدالکریم بن ابی العوجاء بود.(3)

و از همین رو، برخورد نظّام و احمد بن ابی داود با مخالفان خویش بسیار سخت بوده است.

3. با طرح این اصل ریشخندی به اصحاب حدیث می زدند؛ چرا که این اصحاب حدیث بودند و آن امامشان احمد بن حنبل بود که می گفت:

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص....
2- 2. المعتزله، زهدی حسن جاراللّه، ص 53.
3- 3. همان.

«السّمع و الطّاعه للائمّه و امیرالمؤمنین البرّ و الفاجر، و من ولّی الخلافه فاجمع النّاس و رضوا به، و من غلبهم بالسّیف و سمّی امیرالمؤمنین(1)؛ واجب است اطاعت و پیروی از پیشوایان، چه نیکوکار باشند و چه فاجر و گناهکار، و کسی که لباس خلافت بر تن کند و مردم نیز گرد او جمع شوند و به او راضی شوند، و کسی که با زور شمشیر حکومت را می گیرد و نامش را پیشوای مؤمنان می خواند، اطاعتش لازم است.»

4. بعید نیست عکس العملی در مقابل جبر بنی امیّه بود؛ چرا که آنان با «جبر» اعمال ظالمانه خود را توجیه می کردند. و معتزله و اسلاف آنان بر این اصل تأکید ورزیدند تا در مقابل جبر و جور بنی امیه مقاوم باشند.

ک_رام_یّ_ه

یکی از تحوّلات و حرکت های قهقرائی در قرن سوم، پیدایش مسلک و مرامی است که بنیانگذار آن، «محمد بن کرام» می باشد. او در سال 255 ق. از دنیا رفت، امّا مرامی را از خود باقی گذاشت که بوی شرک، تجسّم و تشبیه آن فضای معطّر اسلام را آلوده ساخت. ذهبی پیرامون شخصیّت او می گوید:

«محمد بن کرام السّجستانی العابد المتکلّم شیخ الکرامیّه، ساقط الحدیث علی بدعته.»(2)

وی راجع به «ایمان»، مذهب سخیفی داشت؛ چنان که ابن حیّان می گوید: «جعل ابن کرام الایمان قولاً بلا معرفه(3)؛ ابن کرام، ایمان را شهادت و گواهی

1- 1. تاریخ المذهب الاسلامیّه، محمد ابو زهره، ج 2، ص 322.
2- 2. میزان الاعتدال، ذهبی، ج 4، ص 21.
3- 3. همان.

زبانی و بدون معرفت قلبی، قرار داده است.»

ابن حزم می گوید: «قال ابن کرام: الایمان قول باللّسان و ان اعتقد الکفر بقلبه فهو مؤمن(1)؛ ابن کرام می گفت: ایمان، همان سخن و جاری کردن شهادتین به زبان است و اگر چه در قلبْ کافر، است.»

ذهبی می گوید: «و مِن بدع الکرامیّه قولهم فی المعبود انّه جسم لا کالاجسام(2)؛ از بدعت ها و نوآوری های کرامیه، آن است که خداوند را جسم می دانند نه مانند سایر اجسام.»

ابن کرّام، ایمان را یک امر بسیط می دانست و می گفت: قابل زیاد و کم شدن نیست.(3)

شهرستانی می گوید: «الکرامیّه اصحاب ابی عبداللّه محمد بن کرّام و انّما عددناه من الصّفاتیه لانّه کان ممّن یثبت الصّفات الّا انّه ینتهی الی التّجسیم و التّشبیه(4)؛ کرامیّه، پیروان ابوعبداللّه محمد بن کرّام هستند و ما آنان را جزء فرقه های صفاتیّه می شماریم؛ زیرا اثبات صفات برای خداوند می نمودند، مگر آن که محور و قاعده اندیشه آنان پیرامون صفات تجسیم و تشبیه خداوند بود.

شهرستانی، نظریّات باطل و مردود آن گروه را چنین بیان می کند.

1. ابن کرّام، خدای را مستقر بر عرش و چون سلطانی می پنداشت که بر تخت نشسته و حکومت می کند.(5)

1- 1. همان.
2- 2. همان.
3- 3. همان.
4- 4. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 108.
5- 5. همان، صص 109 - 108.

2. ابن کرّام در کتابش (عذاب قبر) می گوید: «انّه احدیّ الذّات، احدیّ الجوهر و انّه مماسّ للعرش من الصّفحه العلیا و جوّز الانتقال و التّحوّل و التّزول(1)؛... می گوید: خداوند، مماسّ با صفحه فوقانی عرش است و او حرکت، دگرگونی و نزول دارد.»

3. آنان معتقد هستند که ذات حضرت باری، محلّ حوادث است و صفات افعال خداوند را ازلی می دانند. اندیشه های آن پیشوا و پیروانش در امر صفات، خداوند دور از اسلام و صراط مستقیم است.

کرامیّه، قائل به حسن و قبح عقلی می باشند و در امر «امامت» هم وجود دو امام نافذ الحکم را در یک زمان، جایز می شمارند. ابن کرّام در بعضی از کتب خود به امامت علی علیه السلام و معاویه اشاره کرده و هر دو را امام دانسته است.(2)

عبدالقاهر بغدادی نیز پس از بیان تجسیم و استقرار خداوند بر عرش(3) و این که خداوند محلّ برای حوادث است(4)، می گوید: «و اعجب من هذا کلّه انّ ابن کرّام وصف معبود، بالثّقل و ذلک انّه قال فی کتاب «عذاب القبر» فی تفسیر قول اللّه عزّوجلّ: «اذا السّماء انفطرت»(5) انّها انفطرت من ثقل الرّحمن علیها(6)؛ عجب تر از همه، آن است که ابن کرّام در کتاب عذاب قبرش در تفسیر آیه «اذاالسّماء انفطرت» می گوید: آسمان از سنگینی خداوند، شکسته می گردد!»

بغدادی می گوید: ابن کرّام در کتابش(عذاب قبر) عنوانی به نام «باب فی

1- 1. همان.
2- 2. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، ص 211.
3- 3. همان، صص 204 - 203.
4- 4. همان، ص 206.
5- 5. انفطار / 1.
6- 6. الفرق بین الفرق، ص 206.

کیفوفیّه اللّه عزّوجلّ» منعقد کرده و مطالبی گفته است که انسان عاقل را به تعجب می آورد که چگونه او نسبت به ساحت کبریائی خداوند، جسارت کرده است.(1)

کرامیّه پیرامون «عصمت انبیاء» نیز سخنان نادرستی دارند؛ می گویند: هر گناهی که موجب سقوط عدالت انسان شود، پیامبران انجام نمی دهند؛ امّا گناهان دیگر را مرتکب می شوند.(2) همچنین می گویند: لایجوز الخطأ علیهم فی التّبلیغ.(3)

بر همین قاعده، «افسانه غرانیق» را به ساحت حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم نسبت می دهند.

ابن کرّام در فروع و احکام فقهی نیز بدعت های فراوانی نهاد که از آن جمله است:

1. وی پیرامون نماز مسافر، قائل شد که دو تکبیر بدون رکوع و سجود و سایر اجزاء، کفایت می کند.(4)

2. در عبادات، طهارت خبثی را شرط ندانست و فقط همان طهارت حدثی را کافی دانست.(5)

3. غسل و نماز میّت را، مستحب دانست.

4. و تمام عبادات واجب را بدون نیّت، کافی شمرد و گفت: «انّ نیّه الاسلام فی الابتداء کافیه عن نیّه کلّ فریضه من فرائض الاسلام(6)؛ نیّت اسلام در همان آغاز، از تمام نیّت های عبادات کفایت می کند.»

1- 1. همان.
2- 2. همان ص 210.
3- 3. همان.
4- 4. همان، ص 212.
5- 5. همان.
6- 6. همان.

ابن کرّام به خاطر بدعت های زیادش در اصول و فروع، مدت هشت سال در نیشابور زندانی شد و پس از آزاد، شدن به سوی فلسطین رفت و در سال 255 ق. به جهنّم واصل شد.(1)

ص: 271

1- 1. میزان الاعتدال، ذهبی، ص ؟

مکاتب دیگر

پایان قرن سوم و طلیعه قرن چهارم، شاهد شکل گیری دو مکتب کلامی است که موجب تحوّلات فراوانی در روند «دانش کلام» شدند: یکی، مکتب ماتریدی و دیگری، مکتب اشاعره که بانی آن ابوالحسن اشعری می باشد. با آن که پایان قرن سوم، زمینه شکل گیری این دو مکتب بود؛ ولی قرن چهارم، اوج پویایی و بالندگی این دو مکتب بود. از این رو، به معرّفی این مکاتب می پردازیم.

م_ات_ری_دیّ_ه

مکتبی است که بنیانگذارش «ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی» است. او استمرار بخش منهج ابوحنیفه بود و از شخصیت هایی است که برای اصلاح مشی اصحاب حدیث _ که در درّه هولناک تجسیم و تشبیه سقوط

کرده بودند _ قیام کرد. او در سال 333 ق. درگذشت، امّا تاریخ میلادش معلوم نیست. استاد سبحانی می گوید: چون یکی از مشایخ او، نصیر بن یحیی بلخی است و او در سال 268 ق. وفات کرده است، اگر فرض کنیم حدود بیست سالگی به محضر درس استاد حاضر شده باشد، پس باید سال میلادش را حدود 248 ق. رقم کرد.(1)

ابومنصور ماتریدی صاحب تألیف و آثار علمی فراوان است؛ از جمله: التّوحید؛ تأویلات اهل السّنه؛ المقالات؛ مأخذ الشّرایع؛ الجدل فی الاصول الفقه؛ بیان وهم المعتزله؛ ردّ کتاب الاصول الخمسه للباهلی؛ کتاب الرّدّ علی اصول القرامطه.(2)

دیدگاه های کلامی او، فراوان است که چند نمونه از آن ذکر می گردد:

1. پیرامون رؤیت خداوند می گوید: «فان قیل: کیف یری؟ قیل: بلا کیف، اذا الکیّفیه تکون لذی صوره بل یری بلا وصف قیام و قعود و اتّکاء و تعلّق و اتّصال و انفصال و مقابله و مدابره و قصیر و طویل و نور و ظلمه و ساکن و متحرّک و مماس و مباین و خارج و داخل، و لا معنی یأخذه الوهم او یقدره العقل لتعالیه عن ذلک؛(3) اگر گفته شود: خداوند چگونه دیده می شود؟ جواب آن است که: بدون کیفیت دیده می شود؛ زیرا کیفیت از خصوصیات ذی صوره است. بلکه دیده می شود بدون صفت قیام و قعود، اتّکاء و تعلّق، و اتّصال و انفصال، مقابله و مدابره، قصیر و طویل، نور و ظلمت، ساکن و متحرّک، مماس و مباین، خارج و

1- 1. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، ج 3، ص 12.
2- 2. همان، ص 18.
3- 3. التّوحید، ابو منصور ماتریدی، ص 85.

داخل. هرگز رؤیت او، به وهم نیاید و عقل نمی تواند او را تقدیر و تبیین نماید؛ چرا که شأن خدا از این امور، والا و منزّه است.»

روشن است که رؤیت با این شرائط، در واقع نفی رؤیت است و همان رؤیت روحانی و قلبی است، البته باید که چنین باشد؛ زیرا منهج «ماتریدی» منهجی است که محور آن، عقل است. بر خلاف پیروان حدیث _ که انوار عقل، این حجّت درونی خداوند را در پس ابر جهل خود مخفی ساخته اند _ ابومنصور ماتریدی، سمع و عقل را محور شناخت دین قرار داد و چنین گفت: «السّمع و العقل هما اصل یعرف به الدّین.»(1)

بنابراین، نور «عقل» بر افق این منهج تابان است و موجب روشنایی مسیر پویندگان آن است. باید بدانیم که قیام علمی ماتریدی، عکس العملی در مقابل دو جریان معتزله و اهل حدیث بود که در دو سوی افراط و تفریط، هلاک شده بودند؛ خصوصا پس از بدعت های ابن کرّام، جریان اهل حدیث به شکل خطرناکی مطرح شده بود که می رفت اساس و بنیان اسلام را ویران سازد.

ابومنصور ماتریدی پیرامون مسئله شناخت و عوامل آن بحث می کند و طرق شناخت را چنین معرفی می کند: «السّبل الموصله الی العلم هی العیان و الاخبار و النّظر.»(2)

سپس در خصوص مسئله «حدوث عالم» و «وجود محدّث» می گوید: «ثمّ الدّلیل علی انّ للعالم محدثا انّه ثبت حدثه بما بیّنّاه و بما لا یوجد شی ء منه فی الشّاهد یجتمع بنفسه و یفرق، ثبت انّ ذلک کان یغیّره.»(3)

1- 1. همان، ص 4.
2- 2. همان، ص 7.
3- 3. همان، ص 17.

آنگاه چنین به اثبات یگانگی خداوند می پردازد: «و الدّلاله انّ محدث العالم واحد لا اکثر، السّمع و العقل و شهاده العالم بخلقه.»(1) دلیل بر یگانگی محدث و پدید آورنده جهان، [دو چراغ فروزان] سمع و عقل و گواهی جهان به آفرینش است.» وی در ادامه، این سه دلیل را ارزیابی می کند.

و پیرامون دلالت خلق بر بی همتایی خداوند، می گوید: «و امّا دلاله الاستدلال بالخلق فهو انّه لو کان اکثر من واحد لتقلّب فیهم التّدبیر نحو أن تحوّل الازمنه من الشّتاء و الصّیف»(2).

دلیل سوم بر یکتایی او، هماهنگی و نظام واحد آفرینش است؛ زیرا اگر بیش از یک خدا بود، تدبیر جهان گرفتار تغییر و انقلاب می شد و گردش چرخ و فلک به هم می خورد.

همچنین ابومنصور ماتریدی گفتار طرفداران قدم جهان را نقل و نقد می کند و جواب آنان را می دهد.(3)

درباره صفات خداوند می گوید: «و نحن نقول بانّه عزّوجلّ لم یزل عالما قادرا فاعلاً جوادا علی الوجوه الّتی تصحّ فی العقل و یقوم معه التّدبیر(4)؛ ما قائلیم که خداوند از ازل عالم و قادر و فاعل و جواد بوده ولی این گونه صفات را به شکلی به خداوند نسبت می دهیم که عقل، صحّت آن را بپذیرد و قائمه تدبیر جهان هم آن را تأیید کند.»

1- 1. همان، ص 19.
2- 2. همان، ص 21.
3- 3. همان، ص 30.
4- 4. همان، ص 33.

وی پیرامون اطلاق جسم به خداوند قائل به تفصیل است. لذا می گوید: اطلاق جسم به خداوند، به دو وجه ممکن است باشد (که یک وجه آن، مردود است): 1. اگر منظور از اطلاق جسم، شیئی ذو جهات باشد که دارای ابعاد ثلاثه است، این قسم مردود است.

2. امّا اگر مراد از جسم، اثبات و تحقّق است، اطلاق جسم به خداوند اشکالی ندارد. ولی هیچ کس منظورش از جسم، تحقّق و وجود نبوده است؛ بنابراین اطلاق لفظ جسم بر حضرت باری تعالی، ممنوع است.(1)

و نیز اطلاق لفظ شیی ء بر خداوند را جایز می شمرد، ولی می گوید: «شی ءٌ لا کالاشیاء».(2)

ابومنصور پیرامون «صفات» بحث مفصّلی می کند و پس از اثبات صفات با برهان عقلی و نقلی، آراء و نظریّات کعبی _ از مشایخ مکتب معتزله _ را بیان نموده و به نقد آن می پردازد.(3)

در رابطه با «اسماء خداوند» می گوید: «القول فی اسماء اللّه عزّوجلّ عندنا علی اقسام فی مفهوم اللّغه، قسم منها یرجع الی تسمیتنا له بها و هنّ اغیار لانّ قولنا علیم غیر قولنا قدیر... و الثّانی: یرجع معناه الی ذاته ممّا عجز الخلق عن الوقوف علی مراد ذاته الّا به... و الثّالث: یرجع الی الاشتقاق عن الصّفات من نحو العالم القادر(4)؛ اسماء خداوند از بُعد لغوی، دارای اقسامی است؛ یک قسم از آن: بازگشت آن اسماء به نامگذاری ما و خواندن ما خداوند را به آن صفاتست، و این

1- 1. همان، ص 38.
2- 2. همان، ص 39.
3- 3. همان، صص 45 - 44.
4- 4. همان، ص 65.

صفات از ساحت خداوند بیگانه هستند... قسم دوم: اسمائی که بازگشت به ذات خداوند دارند، و مخلوق از درک و فهم آن اسماء عاجز است... و قسم سوم: اسمائی که از صفات و افعال خداوند مشتق می گردد، مانند: عالم و قادر.»

و درباره «استوای خداوند بر عرش» می گوید: «اختلف اهل الاسلام فی القول بالمکان، فمنهم من زعم انّه یوصف بانّه علی العرش مستوٍ... اهل اسلام راجع به این مطلب، با هم اختلاف نظر دارند. برخی می پندارند که خداوند، دارای مکان است و او بر سریر عرش تکیه زده است...»(1)

ابومنصور این قول را مردود می داند و برهان بر ردّ آن اقامه می کند.(2) آنگاه می گوید: «الاصل فیه انّ اللّه سبحانه کان و لا مکان و جایز الارتفاع الامکنه و بقاؤ علی ما کان فهو علی ما کان و کان علی ما علیه الان، جلّ عن التّغیّر و الزّوال و الاستحاله و البطلان(3)؛ اصل نزد ما، آن است که: او موجود است و مکانی ندارد، جایز است نفی مکان از او، و یا بقاء او بر همان گونه هستی حقیقی او، او بر همان مقامی است که بود و مقام او در گذشته و حال یکسان است، تغییر و تغیّر، عدم و حال به حال شدن و بطلان در او نیست. [چرا که ذات حضرت حق از این امور، منزّه است.]»

ابومنصور ماتریدی پیرامون آیات «الرّحمن علی العرش استوی»(4) «انّ ربّکم اللّه الّذی خلق السّموات و الارض فی ستّه ایّام ثمّ استوی علی العرش»(5) در

1- 1. همان، ص 67.
2- 2. همان، ص 68.
3- 3. همان، ص 69.
4- 4. طه / 5.
5- 5. یونس / 3.

جای دیگر، چنین گفته است:

«و امّا الاصل عندنا فی ذلک انّ اللّه تعالی قال: «لیس کمثله شی ء»؛(1) فنفی عن نفسه شبه خلقه و قد بیّنّا انّه فی فعله و صفته متعال عن الاشباه فیجب القول بالرّحمن علی العرش استوی، علی ما جاء به التّنزیل و ثبت ذلک فی العقل... و نؤمن بما اراد اللّه به و کذلک فی کلّ امر ثبت التّنزیل فیه نحو الرّؤیه و غیر ذلک(2)؛ [بر خلاف وهم و گمان حشویه] اصل نزد ما، همان گفتار خداوند است که: «خداوند، شبیه و همانند ندارد» و ما بیان کردیم که خداوند در افعال و اوصاف خود، والا و منزّه است از شبیه بودن. بنابراین پیرامون این آیه مبارکه می گوییم: باور و اعتقاد ما آن چیزی است که آیات قرآنی بیان می کند و عقل آن را می پذیرد... ما ایمان می آوریم به آنچه که منظور و مراد خداوند از این آیه می باشد و همین طور پیرامون هر چیز دیگری که قرآن آن را ثابت کرده است، مانند رؤیت خداوند.»

وی در خصوص نظریّه معتزله که می گویند: «المعدوم اشیاء و شیئیّه الاشیاء لیست باللّه و باللّه اخراجها من العدم الی الوجود(3)؛ معدوم، شی ء است و چیز بودن اشیاء، به خداوند قائم نیست بلکه این اشیاء که در شبستان عدم هستند، با نور وجود خداوند، به جهان هستی می رسند، بحث مفصّلی می کند و جواب این نظریّه معتزله را می گوید.(4)

راجع به عرفان و معرفت حضرت باری تعالی، می گوید: میزان و ملاک ما

1- 1. شوری / 11.
2- 2. التوحید، ابومنصور ماتریدی، ص 74.
3- 3. همان، ص 86.
4- 4. همان، صص 90 - 86.

همان جمله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می باشد.(1)

درباره حکمت و رمز آفرینش موجودات موذی چون: مار و عقرب، می گوید: اگر چه عقل ما به کنه حکمت آن نمی رسد، ولی خداوند می خواهد تا با نشان دادن این موجودات، لذّت ثواب و پاداش نیک بر طاعت و درد و عقاب بر معصیت را، نشان دهد.(2)

او پیرامون قدرت انسان بحث می کند(3) و پس از اثبات قدرت، می گوید: آیا این قدرت می تواند در بردارنده ضدّین گردد؛ به این معنا که آیا قوّه طاعت صلاحیّت دارد که قوّه معصیت گردد؟ گروهی می گویند: آری. و این، نظریّه ابوحنیفه است.(4) ولی جماعتی می گویند: قوّه طاعت، غیر از قدرت و قوّه معصیت است.(5)

وی در پایان کتابش پیرامون: اراده، قضا و قدر، ذمّ قدریّه، مرتکب کبائر، شفاعت، ایمان، ارجاء، خلق الایمان و رابطه اسلام و ایمان، بحث می کند.(6)

ابومنصور در کتاب خود «شرح الفقه الاکبر» در حالی که به بیان پاره ای از نظریّات ابوحنیفه _ چون نظریه او راجع به ایمان، تولّی و دوستی صحابه، عذاب قبر و خلقت بهشت و جهنّم _ می پردازد، دیدگاه های کلامی خود را بیان می دارد.(7)

در کتاب «اشارات المرام»، اثر کمال الدّین احمد بیاضی حنفی نیز آفاق این

1- 1. همان، ص 102.
2- 2. همان، ص 108.
3- 3. همان، ص 256.
4- 4. همان، ص 263.
5- 5. همان.
6- 6. همان، صص 401 - 286.
7- 7. شرح الفقه الاکبر، ابومنصور ماتریدی، صص 16 _ 2.

مکتب مطرح گردیده است.

آراء ابوحنیفه

از آنجا که ابومنصور، منهج خود را ادامه دهنده مکتب ابوحنیفه می دانست و شاخسار کلامی او روئیده از این درخت بود، سزاوار است خلاصه ای از نظریّات ابوحنیفه از کتاب «الفقه الاکبر» ارائه گردد.

در طلیعه کتاب (اصل توحید)، ابوحنیفه می گوید: ایمان به خدا و فرشتگان و رُسل و رستاخیز و این که «قدر»، خوب و بدش از جانب خداوند است، واجب و لازم است.[1] حساب، میزان، بهشت و جهنّم، حق است.[2]

پیرامون یکتایی خداوند می گوید: خداوند، واحد است نه واحد عددی؛ بلکه از این رو که او شریک ندارد و از کسی متولّد نگردیده و نظیری برای او نیست، اَحَد و یکتاست، بی مانند است و هیچ کس از مخلوقاتش شبیه او نیست، صفات ذاتی و فعلی او برای او ازلی است.

سپس «صفات ذاتیه» را این گونه رقم می کند: حیات، قدرت، علم، کلام، سمع، بصر و اراده. و «صفات فعلیه» را چنین وصف می نماید: خالق، رازق، منشی ء، بدیع، صانع و اوصاف دیگر. می گوید: هیچ اسم و صفتی برای خداوند حادث نیست.

آنگاه به بیان این اوصاف می پردازد و در پایان نتیجه می گیرد که: هر کس قائل شود صفات و فعل خداوند حادث است، او کافر است.

ابوحنیفه راجع به قرآن می گوید: قرآن، کلام خداوند است که در کتاب،

1- 1. شرح الفقه الاکبر، ابوالمنتهی احمد بن محمد، ص 31.
2- 2. همان، ص 33.

مکتوب و در قلب ها، محفوظ و بر زبان ها، جاری و مقروء می باشد و بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نازل گردیده است. تلفّظ به قرآن، مخلوق و کتابت قرآن، مخلوق و قرائت آن، مخلوق است؛ ولی خود قرآن، غیر مخلوق است و حکایاتی هم که خداوند در قرآن ذکر می کند، تمام آن کلام خداست و غیر مخلوق است.(1)

می گوید: احدی مجبور نیست که کفر بپذیرد و یا مؤمن باشد و هیچ کس را خداوند مؤمن و کافر نیافریده است؛ بلکه ایمان و کفر، فعل بندگان و به اختیار آنان است.(2)

می گوید: اگر کسی مرتکب گناهی شد، و گناهش شرک و کفر نبود و توبه نکرد تا از دنیا رفت، ولی با وصف ایمان از دنیا رفت، اختیار با خداست؛ خواست، او را عذاب می کند و خواست، او را می بخشد.(3)

می گوید: سنجش اعمال به وسیله میزان در روز قیامت، حق است و حوض کوثر، حق است...

می گوید: بهشت و جهنّم در همین زمان مخلوق می باشند، هرگز فانی نمی گردند و حورالعین هرگز نمی میرد.(4) خبر معراج، حق است، خروج دجّال و یأجوج و مأجوج، حق است و طلوع خورشید از مغرب و نزول عیسی علیه السلام درست می باشد. و این امور، از علائم قیامت است.(5)

شارح در تعلیقه کتاب، به شرح و بسط نظریّات ابوحنیفه می پردازد.

1- 1. همان، صص 38 _ 36.
2- 2. همان، ص 46.
3- 3. همان، ص 55.
4- 4. همان، صص 65 - 64.
5- 5. همان، صص 71 - 70.

باری، ابومنصور ماتریدی، منهجی را تأسیس کرد که در مقابل دو مسلک و مرام معتزله و اصحاب حدیث، نقطه روشنی محسوب گردید و نکات مثبت فراوانی داشت.

اش_اع__ره

چهره دیگری که برای اصلاح مسلک اهل حدیث و نیز مقابله با عقل گرائی لجام گسیخته معتزله قیام کرد، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن اسحاق... بن ابی برده بن ابوموسی اشعری می باشد. او که از ذکاوت و فراست مخصوصی برخوردار بود، دریافت که این تضادّ دو منهج به اوج خود رسیده است و یک جریان معتدل و میانه، می تواند موفّق باشد و آن دو مسلک و مرام را از رونق بیندازد. این دورنمایی بود که ابوالحسن اشعری در فروغ خرد خود، مشاهده کرد. با آن که او از شاگردان ابوعلی جبائی بود و مدّت چهل سال از پیروان آن منهج به شمار می رفت، در مقابل استاد قیام کرد و مکتب «اشاعره» را تأسیس نمود. او با استادش مناظراتی داشت و افکار وی را مردود شمرد. در یکی از مناظرات به ابوعلی گفت: لا بل وقف حمار الشیخ فی العقبه.(1)

پیرامون علّت جدایی او از معتزله، گفتار گوناگونی وجود دارد. حق، همان بود که ذکر گردید؛ یعنی ابوالحسن دریافت که مسلک اهل حدیث و معتزله به پایان خود نزدیک شده اند، و تجربه نیز ثابت کرد که پس از اعلام نظریّات خود _ که ترکیبی از دو مسلک سابق بود _ چگونه بازار آن دو مرام از رونق افتاد.

1- 1. بحوث فی الملل والنحل، ج 2، ص 19.

البته خودش علّت جدایی را چیز دیگر عنوان کرده است؛ او می گوید: در عالم رؤیا به حضور پیامبر شرفیاب گردیدم و آن حضرت فرمودند: «یا علی، انصر المذاهب المرویّه عنّی فانّها الحقّ؛ ای علی! سنّت مرا یاری کن که آن، طریق حق و مستقیم است.»(1)

به هر حال، ابوالحسن اشعری چون متولّد 260 ق. بوده و چهل سال پیرو منهج معتزله بوده است، «قرن چهارم» افق طلوع و بروز افکار اوست. امّا از آنجا که موضوع نوشتار حاضر، بررسی «سیر علم کلام تا قرن چهارم» است؛ لذا پرداختن به عقائد اشاعره، با نام و هدف کتاب، سازگاری نخواهد داشت.

1- 1. همان، ص 27.

نهضت کلامی شیعه از همان آغاز، چون از سرچشمه زلال عصمت نوشید، مسیر رشد و تعالی را پیمود.

از این رو، در همان زمان که طرفداران منهج اعتزال، بر اسب استحسانات عقلی سوار بودند و به پیش می تاختند و پیروان حدیث و اصحاب صفات، با تعصّب و جمود در درّه هولناک تجسّم و تشبیه سقوط کرده بودند، منهج کلامی شیعه _ که همان صراط مستقیم و طریق وسطی است _ به دور از افراط و تفریط، مردم را هدایت می کرد. در فصل اوّل و سوم، روشن شد که مبدأ پیدایش دانش کلام «مکتب تشیّع» است و کوثر این نور، از کوهسار «امامت و ولایت» جاری گردید.

ابن ابی الحدید معتزلی می گوید: من این طور فهمیدم که اشرف علوم، «علم الهی» است و تجلّیگاه آن، خطب و سخنان حکیمانه علی علیه السلام است. این دانش از او اقتباس شده است؛ زیرا معتزله که اصحاب توحید و عدل و صاحبان نظر و رأی هستند و مردم، این فن را از آنها فرا گرفته اند، همگی از شاگردان و اصحاب آن حضرت می باشند. بنیانگذار این مکتب، واصل بن عطاء است که او، شاگرد ابوهاشم بوده و ابوهاشم، شاگرد پدرش محمد و محمد، تلمیذ علی علیه السلام است. بنیانگذار مکتب اشاعره نیز ابوالحسن اشعری است که او، شاگرد ابو علی جبائی بوده و ابو علی، یکی از مشایخ و اعاظم منهج اعتزال است؛ از این رو، اشاعره نیز به دریای علم علی علیه السلام متصل می گردند. و امّا امامیه و زیدیه که این امر، روشن و آشکار است.(1)

1- 1. فلاسفه الشیعه، شیخ عبداللّه نعمه، ص 41.

عبارت فوق، این حقیقت را روشن می سازد، و اعتراف بزرگان معتزله نیز در گذشته ذکر گردید البته باید چنین باشد که به گفته دانشمند عالی قدر، «عبداللّه نعمه» وقتی که ما می یابیم قرآن را که مصدر این دانش است و موضوعات این علم چون: اثبات توحید، قضا و قدر، نبوّت، قیامت، جبر و اختیار و امامت، امّهات علم کلام را تشکیل می دهد.(1) باید پیشوایان معصوم مکتب تشیع _ که مخاطب قرآن هستند و آگاه به رموز و اسرار این کتاب مقدس اند _ طلیعه داران این دانش نورانی باشند و چنین بوده است.

آری مطلع این دانش، قرآن و سخنان حکیمانه مفسّر عالیقدر قرآن علی علیه السلام می باشد.

محقق ارجمند عبداللّه نعمه، فهرستی از مشاهیر علمای شیعه که در دانش کلام ممتاز بودند، آورده است و دیدگاه های برخی از آنان را، آن گونه که شهرستانی گفته، بیان کرده است. این چهره های فروزان که بر آسمان دانش کلام شیعه می درخشند، عبارتند: از هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابوجعفر احول، محمد بن النّعمان، زراره بن اعین، علی بن اسماعیل بن میثم التّمّار، ابوالحسن علی بن منصوره ابو جعفر(سکّاکی)، ابو عبد اللّه بن مملک اصفهانی، ابو محمد بن علی عبدکی، ابومنصور صرام، محمد بن سعید بن کلثوم نیشابوری، ابوالطّیّب الرازی، سعد بن ابیطالب بن عیسی رازی، ابو سعید عبدالجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی، خانواده نوبخت و چهره های دیگر. آنگاه به ذکر تألیفات و نظریّات آنان می پردازد.(2)

1- 1. همان، ص 39.
2- 2. همان، صص 48 - 45.

سید حسن صدر علاوه بر چهره های مذکور، برخی دیگر از اختران روشنگر این دانش را چنین نام می برد: خالد بن سعید بن العاص، صعصعه بن صوحان العبدی، میثم بن یحیی التّمّار، کمیل بن زیاد النّخعی، اویس القرنی، سلیم بن قیس الهلالی، الحارث الاعور الهمدانی، اصبغ بن نباته التّمیمی، جابر بن یزید الجعفی، قیس الماصر، فضّال بن الحسن، ابومالک الضّحاک الحضرمی و آل نوبخت.

وی سپس تألیفات این بزرگان را ذکر می کند _ که در بخش تألیفات کلامی شیعه خواهد آمد _ و احتجاجاتی از برخی آنان نقل می کند.(1)

علامه طباطبائی قدس سره می گوید: «و کان للشّیعه قدم فی التّکلّم، کان اوّل طلوعهم بالتّکلّم بعد رحله النّبی صلی الله علیه و آله وسلم و کان جلّهم من الصّحابه کسلمان و ابی ذر و المقداد و عمّار و عمرو بن الحمق و غیرهم، و من التّابعین کرشید و کمیل و میثم و سائر العلویّین... ثمّ تأصّلوا و قوی امرهم... فی زمن الامامین الباقر علیه السلام و الصّادق علیه السلام و اخذوا بالبحث و تألیف الکتب و الرّسائل...(2)؛ طلیعه داران «دانش کلام» شیعه بودند، فجر این دانش از فراز قلّه رفیع مکتب تشیّع پدیدار گردید، بزرگانی چون: سلمان، ابوذر، مقداد، عمّار، عمرو بن الحمق و دیگران از صحابه، و رشید و کمیل و میثم و دیگر پیروان علی علیه السلام از تابعین، بر این سپهر درخشیدند... تا زمان امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام که نقطه عطفی در رستاخیز این دانش بود، مجالس بحث و درس دائر گردید و شاگردان به تدوین کتب و رسائل کلامی

1- 1. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، صص 362 _ 353.
2- 2. المیزان محمد حسین طباطبائی، ج 5، ص 279.

پرداختند...»

شهرستانی پیرامون مکتب تشیع و فِرَق آن، می گوید: «الشّیعه هم الّذین شایعوا علیّا _ رضی اللّه عنه _ علی الخصوص و قالوا بامامته و خلافته نصّا و وصیّهً امّا جلیّا و امّا خفیّا و اعتقدوا انّ الامامه لا تخرج من اولاده(1)؛ شیعه، عبارت از پیروان علی علیه السلام هستند که امامت و خلافت آن حضرت را منصوص و معیّن از جانب خداوند و رسولش می دانند و باورشان این است که «امامت» از فرزندان علی علیه السلام بیرون نمی رود.»

شهرستانی می گوید: شیعه، «امامت» را امری که اختیار آن به دست مردم است، بر نمی تابد، بلکه امامت را از اصول دین و ارکان آن می داند و هرگز شایسته نیست که پیامبران، آن را مهمل گذارند و پیرامون آن اقدام نکنند.(2)

پیامبران بزرگ علیهم السلام هرگز چنین اهمالی نکردند و قرآن خود بیان می کند که وقتی موسی علیه السلام می خواهد مدّت 30 روز از قوم خود دور گردد، به برادرش هارون می گوید:«اُخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتّبع سبیل المفسدین».(3) چطور ممکن است موسی (پیامبر بنی اسرائیل) برای مسافرت 30 روزه اش کسی را به جانشینی خود منصوب سازد؛ ولی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای سفر ابدی، این امر را مهمل گذارد؟!

شهرستانی آنگاه دیدگاه های مورد وفاق گروه های شیعه را بیان می کند و می گوید: فِرق شیعه در این امر اتّفاق نظر دارند که «امامت» موضوعی است که

1- 1. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 146.
2- 2. همان.
3- 3. اعراف / 142.

باید از جانب خداوند و رسولش معیّن گردد. آنان برای انبیا و پیشوایان معصوم خود «عصمت» قائل اند. حبّ و بغض، تولّی و تبرّی را معتقد هستند مگر در حال تقیّه. البته زیدیه در برخی از این امور، مخالف دیگران اند.(1)

شهرستانی برای «مکتب تشیع» پنج فرقه بزرگ می شمارد، بدین شرح: کیسانیّه، زیدیّه، امامیّه، غلاه و اسماعیلیّه. برای هر یک از فِرَق، گروه هایی را رقم می کند با نظریات مخصوص کلامی آنها.(2) و تنها تحت عنوان «الغالیّه» یازده گروه می شمارد: السّبائیه، الکاملیه، العلبائیه، المغیریه، المنصوریه، الخطابیه، الکیالیه، الهشامیه، النّعمانیه، الیونسیه، النّصریه، و الاسحاقیه.(3)

مثلاً پیروان «هشامیه» می گوید: «اصحاب الهشامیّین، هشام بن الحکم صاحب المقاله فی التّشبیه و هشام بن سالم الجوالیقی الّذی نسج علی منواله فی التّشبیه(4)؛ هشامیه، پیروان هشام بن حکم و هشام بن سالم هستند و این دو متکلّم قائل به تشبیه بودند...»

وی نظریاتی پیرامون صفات خداوند از هشام بن حکم و هشام بن سالم نقل می کند که ساحت والای کلام شیعه و این دو چهره درخشان، از این نظریات منزّه و پاک می باشد.(5)

و راجع به فرقه «النّعمانیّه» می گوید: «اصحاب محمد بن النّعمان ابی جعفر الاحول.» وی پس از جسارت به این متکلّم بزرگ، نظریاتی دور از حقیقت به او نسبت می دهد، که ارزش بیان ندارد.(6)

1- 1. همان، صص 147 - 146.
2- 2. همان، صص 173 - 147.
3- 3. همان، صص 190 - 173.
4- 4. همان، ص 184.
5- 5. همان، ص 185.
6- 6. همان، صص 187 - 186.

او پیرامون «یونسّیه» می گوید: «اصحاب یونس بن عبدالرّحمن القمی مولی ال یقطین زعم انّ الملائکه تحمل العرش والعرش یحمل الرّبّ تعالی(1)؛ یونسیّه، پیروان یونس بن عبدالرّحمن قمی هستند که گمانشان آن بود فرشتگان، عرش خداوند را حمل می کنند و عرش، خداوند را حمل می کند.»

اِسناد این نظریات به چنین چهره هایی که از مشاهیر علم کلام اند و وجودشان سیّاره ای بود که مدام بر گرد شمس امامت می چرخید و کسب نور می کرد و امام را قلب عالم ممکن می دانست، هرگز قابل قبول نیست!

بغدادی در کتاب خود، مانند همین مطالب را دارد که از ذکر آن صرف نظر می شود.(2)

در این مقام، فِرق و گروه های شیعه را آن طور که حسن بن موسی نوبختی _ از اعلام قرن سوم _ به تصویر کشیده است، ذکر می کنیم. البته محور فرقه ها و گروه ها در نزد این دانشمند شیعی، دیدگاه و نظریّات آنان پیرامون مسئله «امامت» است.

حسن بن موسی نوبختی می گوید:

امت اسلام پس از رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم به سه گروه تقسیم شدند:

1. گروهی، پیروی علی علیه السلام را پذیرفتند و شیعه نام گرفتند؛

2. گروهی دیگر، امارت و سلطنت انصار را طلب کردند؛

3. فرقه سوم که اکثریّت بودند، با ابوبکر بیعت کردند.(3)

1- 1. همان، ص 188.
2- 2. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، صص 54 - 22.
3- 3. فرق الشیعه، حسن بن موسی نوبختی، صص 3 - 2.

بعد از کشته شدن عثمان، مردم با علی علیه السلام بیعت کردند و «جماعت» نام گرفتند؛ پس از بیعت، گروهی بر ولایت علی علیه السلام باقی ماندند و گروهی که عبارت بودند از: سعد بن مالک، سعد بن ابی وقّاص، عبداللّه بن عمر، محمد بن مسلمه و اسامه، کناره گیری کردند. «فانّ هؤلاء اعتزلوا عن علیّ علیه السلام و امتنعوا من محاربته و المحاربه معه بعد دخولهم فی بیعه و الرّضاء به فسمّوا المعتزله و صاروا اسلاف المعتزله الی اخر الابد و قالوا: لا یحلّ قتال علیّ و لا القتال معه(1)؛ این گروه با وجود بیعت و نیز خشنودی از خلافت علی علیه السلام ، شیوه اعتزال و کناره گیری را برگزیدند و از شرکت در جنگ و نصرت علی علیه السلام خودداری کردند و جنگ علیه علی علیه السلام را نیز جایز نمی شمردند؛ لذا به اسم «معتزله» نامیده شدند. و این گروه، اساس جریان اعتزال در اسلام هستند تا آخر. از این رو، می گفتند: نه جنگ علیه علی علیه السلام جایز و نه جنگ با علی علیه السلام و نصرت او جایز است.»

نوبختی، گروه طلحه و زبیر و خوارج را نیز مطرح می سازد. آنگاه به ذکر مرجئه و نظریّات این گروه پیرامون امامت، می پردازد.(2)

مؤلف، به بیان نظریّه حسن بن صالح بن حیّ پرداخته و می گوید: او و پیروانش گفتند: علی علیه السلام و فرزندانش افضل مردم بعد از رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسلم می باشند و آنان سزاوار امامت هستند. امّا بیعت با ابوبکر را خطا نمی دانند.(3)

ولی سلیمان بن جریر الرّقّی علی علیه السلام را مستحقّ مقام خلافت می داند و بیعت با ابوبکر را خطا می داند، و ابن تمّار و پیروانش می گویند: علی علیه السلام شایسته این

1- 1. همان، ص 5.
2- 2. همان، ص 7.
3- 3. همان، ص 9.

مقام بود و او افضل مردم بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است.(1) نظریه فضل الرّقاشی، ابوشمر، غیلان بن مروان و جهم بن صفوان پیرامون «امامت» آن است که: امامت، کسی را سزاوار است که عالِم به کتاب و سنّت باشد، و انعقاد امامت فقط با اجماع امّت اسلامی می باشد.(2)

مؤلف پس از طرح دیدگاه های مختلف پیرامون امامت(3)، می گوید: شیعه، پیروان علی علیه السلام هستند که در تاریخ به این عنوان، نامیده شدند. و فرزانگانی چون: مقداد بن اسود، سلمان فارسی، ابوذر و عمّار بن یاسر، اوّلین ستارگانی هستند که بر این آسمان درخشیدند و نام «شیعه» را در اسلام به خود اختصاص دادند. البته شیعه در اُمم گذشته، (شیعه ابراهیم، موسی و عیسی علیهم السلام) هم بوده است.(4)

نوبختی می گوید: شیعه نیز به سه فرقه تقسیم گردید:

1. گروهی گفتند: علی علیه السلام امام مفترض الطّاعه می باشد و بعد از او فرزندانش. و عالی ترین صفات را برای امام قائل شدند و امام را از جوهره عصمت کبری برخوردار دانستند.(5)

2. گروه دیگری گفتند: علی علیه السلام اولی است و بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم افضل مردم است. امّا در عین حال، خلافت ابابکر و عمر را نیز قبول داشتند.(6)

3. فرقه سوم، «جارودیّه» بودند که گفتند: علی علیه السلام از همه افضل است و کسی

1- 1. همان.
2- 2. همان.
3- 3. همان، صص 17 - 9.
4- 4. همان، ص 18.
5- 5. همان، ص 19.
6- 6. همان، ص 20.

که با علی علیه السلام مخالفت کند، کافر است و بعد از علی علیه السلام فرزندانش حسن و حسین علیهماالسلام و بعد از آن دو بزرگوار، شورایی مرکّب از فرزندان سبطین هر کس را انتخاب کند، او «امام» است.

فرقه ای دیگر از شیعه، «کیسانیّه» هستند که به امامت «محمد بن حنفیّه» معتقد هستند.(1) نوبختی، گروه ها و نظریّات این فرقه را بیان می کند.

پس از شهادت امام جعفر صادق علیه السلام پیروان آن حضرت به شش فرقه تقسیم شدند:

1. گروهی گفتند: جعفر بن محمد علیه السلام از دنیا نرفته است و او نمی میرد تا ظهور کند و او، مهدی اّمت اسلامی است. این فرقه را «ناوسیّه» می گویند.(2)

2. برخی دیگر گفتند: امام بعد از جعفر بن محمد علیه السلام ، اسماعیل فرزند اوست. و اسماعیل را مهدی دانستند و منکر مرگ او شدند. و این گروه را «اسماعیلیه» خواندند.(3)

3. برخی هم خیال کردند که امام بعد از امام صادق علیه السلام ، محمد بن اسماعیل است. این گروه را «مبارکیّه» خواندند.(4)

4. گروه دیگری گفتند: امام بعد از جعفر علیه السلام ، محمد پسر اوست. این گروه را «سمطیّه» خواندند.(5)

5. عدّه ای هم قائل به امامت عبداللّه افطح شده و «فطحیّه» نامیده شدند.

6. گروه مهم و شاخص، افرادی بودند که اعتقاد به امامت موسی بن جعفر علیه السلام

1- 1. همان، صص 30 - 23.
2- 2. همان، ص 67.
3- 3. همان، ص 68.
4- 4. همان، ص 69.

5- 5. همان، ص 77.

داشتند؛ مانند: هشام بن سالم، عبدالله بن ابی یعفور، عمر بن یزید بیّاع السّابری، محمد بن النّعمان، عبید بن زراره، جمیل بن درّاج، ابان بن تغلب و هشام بن حکم، که همه از بزرگان اصحاب امام صادق علیه السلام بودند.(1)

بعد از شهادت امام موسی بن جعفر علیه السلام پیروان آن حضرت، پنج فرقه شدند؛ سخن و باور این گروه ها بدین گونه است:

1. که حضرت در حبس سندی بن شاهک، به شهادت رسید و امام بعدی و وصیّ او علی بن موسی الرّضا علیه السلام است. این گروه «قطعیّه» نامیده شدند.

2. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام از دنیا نرفت و او مهدی امت است. این گروه نیز به دسته هایی تقسیم شدند.

3. او مهدی است و از دنیا نرفت و امامت برای دیگری نیست تا او برگردد. و برخی، او را شبیه عیسی علیه السلام دانستند(2) و گفتند: او شهید نشد و به مرگ طبیعی از دنیا رفت و خداوند او را بالا برد.

4. نمی دانیم او زنده است یا نیست.

تمام این گروه ها را «واقفیّه» نامیدند.

5. موسی بن جعفر علیه السلام از دنیا نرفت و او نمی میرد و او محبوس نشد بلکه او امام غائب است و او قائم و مهدی این امت است.(3) این گروه، پیروان محمد بن بشیر هستند.

بعد از شهادت علی بن موسی علیه السلام پیروان آن حضرت به گروه هایی تقسیم

1- 1. همان، صص 79 - 78.
2- 2. همان، ص 80.
3- 3. همان، ص 73.

شدند: گروهی، قائل به امامت فرزندش محمد بن علی علیه السلام شدند؛ عدّه ای، امامت احمد بن موسی را پذیرفتند؛ برخی دیگر که به «مؤلّفه» مشهور شدند، بعد از شهادت آن حضرت، به واقفیه پیوستند.(1)

بعد از شهادت محمد بن علیّ الجواد علیه السلام پیروان آن حضرت به امامت علی بن محمد الهادی علیه السلام قائل شدند، مگر اندکی که امامت موسی بن محمد را پذیرفتند.(2)

پس از شهادت علی بن محمد(امام هادی) علیه السلام پیروان آن حضرت گرفتار تفرقه گردیدند: برخی، امامت محمد فرزند امام هادی علیه السلام که در زمان حیات پدر از دنیا رفت را قبول کردند و گمان کردند که او زنده است؛ ولی اکثر پیروان و اصحاب حضرت، به امامت فرزندش حسن بن علیّ علیه السلام قائل شدند.(3)

پس از شهادت ابی محمد حسن بن علی علیه السلام پیروان آن حضرت به 14 (13) گروه تقسیم شدند. عقیده هریک از گروه ها، چنین است:

1. حسن بن علی علیه السلام زنده است و او، مهدی و قائم این امت است.(4)

2. حسن بن علی علیه السلام از دنیا رفت ولکن او بعد از موت، قائم است و «قائم» آن کسی است که بعد از مرگ قیام کند.(5)

3. امام بعد از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام ، جعفر، برادر اوست و امامت از حسن به او رسیده است.(6)

1- 1. همان، ص 86.
2- 2. همان، ص 91.
3- 3. همان، صص 96 - 95.
4- 4. همان.
5- 5. همان، ص 97.
6- 6. همان، ص 98.

4. امام بعد از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام ، جعفر است و امامت از جانب پدرش به او می رسد نه برادرش.(1)

5. امام، محمد بن علی بود _ همان فرزندی که در زمان حیات امام هادی علیه السلام از دنیا رفت _ آنان، مرگ او را انکار کردند.

6. بعد از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام ، فرزندش محمّد(عجّ) امام و رهبر است.(2)

7. فرزندش امام است امّا آن فرزندی که پس از وفات امام حسن علیه السلام و بعد از هشت ماه به دنیا آمد.

8. پس از ابی محمد حسن بن علی علیه السلام ، امامی دیگر نداریم. این گروه سبب این کار را، معصیت و گناه مردم می دانند که موجب شد خداوند این نعمت بزرگ را از امت بگیرد تا زمانی که بخواهد، و از آن به «فترت» تعبیر کردند.(3)

9 _ 14. و فرقه های دیگر، که در کتاب آمده است.(4)

کتابی به نام «تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام»، اوّلین کتاب فارسی است که پیرامون «ملل و نحل» نوشته شده است. امّا پیرامون مؤلف آن اختلاف است؛ برخی آن را به علم الهدی سیّد مرتضی نسبت می دهند ولکن عباس اقبال _ مصحّح کتاب _ این ادّعا را مردود می داند و قول صاحب روضات الجنّات را که این کتاب را تألیف مرتضی بن قاسم حسنی رازی معرفی می کند، تأیید می کند.(5)

1- 1. همان، ص 100.
2- 2. همان، ص 102.
3- 3. همان، ص 105.
4- 4. همان، صص 112 - 106.
5- 5. تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، مرتضی قاسم حسنی رازی، مصحّح دکتر عباس اقبال، ص ه - و.

در این کتاب، «شیعه» را به بیست گروه تقسیم می کند که فرقه اوّل آن را «سبائیّه» و فرقه بیستم آن را «شیعه اثنی عشریّه» رقم کرده است.(1)

و در کتاب «بیان الادیان»، اثر ابوالمعالی محمد حسینی علوی در قرن پنجم هجری، فِرَق شیعه را بیان می دارد و شیعه را در پنج فرقه بزرگ و هر فرقه را به گروه هایی تقسیم می کند.(2)

و نیز در کتاب «المقالات و الفرق»، اثر سعد بن عبداللّه، فزون از صد گروه و فرقه برای شیعه نام می برد.

البته جای خوشبختی است که امروزه از اکثر این گروه ها و فرقه ها، جز نامی در تاریخ باقی نمانده و آنچه که به نام فروزنده «شیعه» مطرح است، شیعه اثنی عشریّه (دوازده امامی) می باشد که چون رود نوری، جاری و هر روز به صولت، شوکت، معارف و فضایلش افزوده می گردد و سایر گروه ها در بسترتاریخ مضمحل شده و بعضی از آنها نیز با اندک پیروانی در تاریخ باقی مانده اند که امید است آنان نیز روزی با دیده بصیرت به منهج مستقیم، رهنمون و هدایت گردند. ان شاءاللّه

آثار و تألیفات کلامی شیعه

از همان آغاز که فروغ سخنان امیر سخن و ایمان، علی علیه السلام بر فراز منبر کوفه و جای جای آن دیار بدرخشید و گوهرهای تابناک معارف کلامی را مطرح و به

1- 1. همان، صص 190 - 167، باب نوزدهم.
2- 2. بیان الادیان، محمد الحسینی العلوی، صص 41 - 33.

اصحاب و یاران خود بیاموخت تا زمان امامان باقر و صادق علیهماالسلام که رستاخیز دانش شیعی است، هزاران مطلب و سخن پیرامون معارف کلامی شیعه، مطرح و در لوح جان و صحائف یاران ائمّه علیهم السلام نگاشته شد. از این رو، بیان تاریخ معیّنی برای تدوین اوّلین اثر کلامی شیعه، کاری بسیار دشوار است. امّا ابن ندیم نخستین کسی را که در ارتباط با دانش کلام شیعه، سخن گفت و اثر بنگاشت، علی بن اسماعیل بن میثم التّمّار معرّفی می کند؛ که البته این، ادّعایی بدون دلیل است. وی چنین نگاشته است: «اوّل من تکلّم فی مذهب الامامه علی بن اسماعیل بن میثم التّمّار... و لعلیّ من الکتب کتاب الامامه، کتاب الاستحقاق(1)؛ اوّل شخصی که در مذهب امامیّه پیرامون دانش کلام سخن گفت، علی بن اسماعیل بن میثم التّمّار بود... و او دارای دو کتاب به نام: کتاب الامامه و کتاب الاستحقاق است.»

به همین جهت دانشمند عالی قدر، سیّد حسن صدر اشکال می کند و می گوید: این که ابن ندیم «اوّلین متکلّم شیعه» را علی بن اسماعیل معرّفی کرده است، بیش از پندار و وهمی نیست؛ زیرا عیسی بن روضه بر او تقدّم دارد، و کمیت نیز بر عیسی مقدّم است.(2)

سیّد حسن صدر، این کتاب ها را برای علی بن اسماعیل معرّفی می کند:

الامامه؛ مجالس هشام بن الحکم؛ المتعه؛ الطّلاق؛ النّکاح.

ابن ندیم، تألیفات هشام بن حکم را چنین فهرست می کند:

1- 1. الفهرست، ابن ندیم، الفنّ الثّانی من المقاله الخامسه، ص 249.
2- 2. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص 353.

الامامه؛ الدلالات على حدوث الاشياء؛ الرّدّ على الزّنادقه؛ كتاب الرّدّ على اصحاب الاثنين؛ التّوحيد؛ الرّدّ على هشام الجواليقى؛ الرّدّ على اصحاب الطّبائع؛ الشيخ و الغلام؛ التّدبير؛ الميزان؛ الميدان؛ الرّدّ على من قال بامامه المفضول؛ اختلاف النّاس بالامامه؛ الوصيّه و الرّدّ على من انكرها؛ فى الجبر و القدر؛ الالفاظ؛ المعرفه؛ الاستطاعه؛ الحكمين؛ الثّمانيه ابواب؛ الرّدّ على شيطان الطّاق؛ الاخبار كيف يفتح؛ الرّدّ على ارسطاليس فى التّوحيد؛ المعتزله.(1)

وى كتب ابو جعفر الاحول محمد بن النّعمان را بدين گونه نام مى برد: الامامه؛ المعرفه؛ الرّدّ على المعتزله فى امامه المفضول؛ فى امر طلحه و زبير و عايشه.(2)

ابن نديم، تأليفات ابو جعفر سكّاكى را چنين رقم مى كند:

المعرفه؛ فى الاستطاعه؛ الامامه؛ على من أبى وجوب الامامه بالنّصّ.(3)

اكنون تأليفات و كتب «آل نوبخت» _ كه بر بام اين خاندان رفيع، كوكب دانش اسلام و فلسفه بسيار تابان بوده است _ را باهم مرور مى كنيم:

تصنيفات و كتب ابو سهل اسماعيل بن على بن نوبخت كه از اعاظم شيعه مى باشد، بدين شرح است:

الاستيفاء فى الامامه؛ التنبّه فى الامامه؛ الرّدّ على الغلاه؛ الرّدّ على الطّاطرى فى الامامه؛ الرّدّ على عيسى بن ابان فى الاجتهاد؛ نقص رساله الشّافعى؛ الخواطر؛ المجالس؛ المعرفه؛ تثبيت الرّساله؛ حدوث العالم؛ الرّدّ على اصحاب

1- 1. الفهرست، ابن نديم، الفن الثانى من المقاله الخامسه، ص 250؛ تأسيس الشيعه، سّيد حسن صدر، صص 362 - 361.
2- 2. همان.
3- 3. الفهرست، ابن نديم، مترجم: رضا تجدّد، الفن الثانى من مقالات الخامسه، ص 330.

الصّفات؛ الرّدّ على من قال بالمخلوق؛ الكلام فى الانسان؛ ابطال القياس؛ الحكايه و المحكىّ؛ نقص كتاب عبث الحكمه على الرّاوندى؛ نقض التّاج على الرّاوندى؛ الصّفات.(1)

نجاشى بر اين فهرست، اين كتاب ها را افزوده است:

الرّدّ على اليهود؛ الرّدّ على ابى العتاهيه فى التّوحيد(شعر)؛ الخصوص و العموم و الاسماء و الاحكام؛ الانوار فى تواريخ الائمه الاطهار؛ الرّدّ على الواقفيّه؛ التّوحيد؛ الارجاء؛ النّفى و الاثبات (مجالسه مع ابى على الجبائى بالاهواز)؛ فى استحاله رؤيه القديم تعالى، كتاب الرّدّ على المجبّره فى المخلوق و الاستطاعه، مجالس ثابت بن قرّه؛ نقض مسئله ابى عيسى الورّاق فى قدم الاجسام مع اثبات الاعراض.(2)

اين دانشمند شيعه، مورد مدح نجاشى و شيخ الطّائفه مى باشد.(3)

ابن نديم، تأليفات حسن بن موسى را چنين رقم مى كند:

الاراء و الدّيانات، _ اين كتاب ناتمام ماند _؛ الرّدّ على اصحاب التّناسخ؛ التّوحيد و حدوث العلل؛ نقص؛ ابى عيسى؛ اختصار الكون و الفساد لأرسطاليس؛ الاحتجاج لعمر بن عباد؛ الامامه _ اين كتاب هم ناتمام ماند.

نجاشى بر اين تأليفات، اين كتب را مى افزايد:

فرق الشّيعه؛ الرّدّ على فرق الشّيعه ما خلا الاماميّه؛ الجامع فى الامامه، الموضح فى حروب اميرالمؤمنين عليه السلام ؛ التّوحيد الكبير؛ التّوحيد الصّغير؛ الخصوص

1- 1. همان.
2- 2. تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام، سيد حسن صدر، ص 369.
3- 3. همان، ص 367.

و العموم؛ الارزاق و الاجال و الاعمار. و چند کتاب دیگر.(1)

تألیف بسیار ارزشمند ابو اسحاق اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل، عبارت است از: الیاقوت فی علم الکلام که علامه حلّی قدس سره آن را شرح کرده و نامش را انوار الملکوت فی شرح الیاقوت نهاده است و عبدالحمید بن ابی الحدید معتزلی نیز آن را شرح کرده است.(2)

و معروف آن است که این کتاب، قدیمی ترین کتاب موجود در فنّ «کلام شیعه» می باشد.

اگر چه بر این ادّعا، استاد محمد نجمی حاشیه می زند و می گوید: تا انسان تمام کتابخانه ها و آثار علمی را بررسی نکند، از کجا می تواند صحّت این ادّعا را تأیید کند؟!(3)

این نکته نیز قابل دقّت است که پیرامون نام مؤلف، علامه حلّی آن را «ابراهیم» نامیده و می گوید: «و قد صنّف شیخنا الاقدم و امامنا الاعظم ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت»(4)؛ اما نامش را «اسماعیل» دانسته است.(5)

البته مصحّح در مقدمه کتاب الانوار الملکوت پیرامون این موضوع، بحث کرده است.(6) ابن ندیم پیرامون تألیفات زیدیّه نیز کتبی را معرفی می کند.(7)

در این مقام، دیدگاه های شیعه را پیرامون چند امر «مهم علم کلام» بررسی

1- 1. همان، ص 370.
2- 2. همان، صص 365 - 364.
3- 3. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلّی، ص 20 و مقدمه کتاب از استاد محمد نجمی زنجانی، ص 81.
4- 4. همان ص 2.
5- 5. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص 364.
6- 6. ر.ک: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، مقدمه، ص 80 - 77.

7- 7. الفهرست، ابن نديم، الفنّ الثانى من المقاله الخامسه، صص 254 - 253.

می کنیم.

ابتدا برخی از اصول «کلام شیعه» که در قدیمی ترین کتاب موجود؛ یعنی در کتاب یاقوت نوبختی است، ذکر می گردد؛ زیرا مؤلف تأسیس الشّیعه او را از اعلام قرن دوم نام برده است. البته او استناد می کند به این جمله جاحظ که در کتاب البُخَلاء گفته است؛ ابونواس، بر سر سفره اسماعیل بن نوبخت می چریده است و می گوید: مرگ ابو نواس در سال 198 ق. بوده است. پس، اسماعیل در قرن دوم می زیسته است.(1) ولکن اشکال سابق مطرح است و آن، این که: سید حسن صدر، نام این متکلم فرزانه را «اسماعیل» می آورد و حال آن که علامه حلّی، نام مؤلف را «ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت» دانسته است.(2)

آنچه موجب سستی نظریه تأسیس الشیعه می شود، محتوای کتاب الیاقوت است؛ زیرا در این کتاب به نقض آراء و نظریات اشاعره می پردازد و حال آن که رئیس اشاعره، ابوالحسن اشعری، متولّد سال 260 ق. می باشد و از شاگردان ابو علی جبّائی است. سه مسئله مهمّ کلام اشعری که از ابداعات اوست، مسئله اثبات صفات قدیمه(تعدّد قدماء) و مسئله کسب و کلام نفسانی مطرح است.(3)

البته استاد سبحانی _ در کتاب الملل والنّحل، ج 3 _ کسب را از ابوحنیفه نیز نقل می کند و خود امام ماتریدی در کتاب التّوحید به این مسئله پرداخته است و معلوم نیست مسئله کسب از ابداعات ابوالحسن اشعری باشد.

باری در کتاب الیاقوت، مؤلّف به نقض قول محمد بن زکریّای رازی در باب

1- 1. تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، سید حسن صدر، ص 365.
2- 2. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص 2.
3- 3. همان، مقدمه، ص 79.

«لذّت» می پردازد. و محمد بن زکریّا در سال 320 ق. فوت کرده است.

به هر روی، عباس اقبال نویسنده کتاب «خاندان نوبختی» با ادلّه ای اثبات می کند که مؤلف کتاب الیاقوت، ابراهیم است نه اسماعیل و زمان زندگی او قرن سوم و چهارم هجری است.(1) با این بیان، آنچه مؤلف عالی قدر تأسیس الشّیعه می نویسد، خالی از اشکال نیست.

عباس اقبال در این کتاب، پیرامون اسماعیل بن ابوسهل و داستان او با ابونواس، بحث می کند.(2)

مؤلف عالی قدر الیاقوت _ منهج کلامی خود را با _ تعریف فکر و نظر(3)؛ وجوب شناخت منعم و معرفه اللّه بر اساس عقل و نظر(4)؛ و این که نظر و فکر، راهی به سوی علم و کسب یقین است(5)؛ وجوب نظر، عقلی است؛ اوّلین واجب، عرفان خدا و معرفت اوست(6)، شروع می کند و پس از بحث پیرامون: علم، تعریف علم، تقسیم علم و مسائل دیگر، مقصد اوّل را به پایان می رساند.(7)

در مقصد دوم، پیرامون: جوهر، عرض، جسم، جزء لایتجزّی، تماثل اجسام و این که جسم مرئی است، بحث می کند و همین طور مسئله خلأ، حرکت و سکون را مطرح می کند(8) و موضوعات دیگری را بررسی می نماید.

مقصد سوم را به احکام جواهر و اعراض، اختصاص می دهد(9) و سپس این

1- 1. خاندان نوبختی، عباس اقبال، صص 170 - 168.
2- 2. همان، ص 15.
3- 3. انوار الملکوت، فی شرح الیاقوت، ص 2.
4- 4. همان، ص 3.
5- 5. همان، ص 5.
6- 6. همان، ص 9.
7- 7. همان، صص 17 - 12.
8- 8. همان، صص 24 - 17.
9- 9. همان، ص 28.

مقصد را با موضوع ابطال تسلسل(1) و ابدی نبودن عالم(2)، به پایان می آورد.

و در مقصد چهارم، پیرامون وجود و ماهیّت بحث می کند. در این که وجود «نفس الماهیّه»(3) است، بحث کرده و آن را مدلّل می سازد. و برخلاف معتزله، می گوید: معدوم، شیئی نیست.(4) وجود را تقسیم به قدیم و حادث می کند و می گوید: وجود یا برای آن، آغازی نیست و آن قدیم است و یا برای آن، آغاز می باشد و آن حادث است.(5) وجود را تقسیم به واجب و ممکن می نماید و می گوید: «والموجود امّا ان یکون واجبا او ممکنا».(6)
و در پایان این مقصد، خواصّ «الواجب لذاته» را بدین شرح بیان می کند:

«الخواصّ الواجب لذاته أن لا یکون وجوده بغیره... و أن لا یترکّب عن الغیر و الّا لکان محتاجا الیه، و أن لا یکون وجوده زائدا علیه... و أن لا یصحّ عدمه و الّا کان وجوده مفتقرا الی عدم موجب العدم، فینافی الفرضان(7)؛ خصوصیات واجب الوجود، آن است که وجودش لذاته هست نه به غیر خودش... و در آن ترکیب نیست؛ زیرا ترکیب، رمز احتیاج است. و وجودش زائد بر ذات نیست، بلکه ماهیّت او انّیّت اوست. و عدم و نیستی هرگز برای او نیست؛ زیرا وجودش محتاج به عدمی که موجب عدم شود، می گردد، و این دو فرض، منافات دارند.»

و پیرامون خواصّ ممکن می گوید:

«خواصّ الممکن لذاته أن لا یوجد احد طرفیه الّا بأمر منفصل و الّا یکون احد

1- 1. همان، ص 34.
2- 2. همان، ص 41.
3- 3. همان، ص 47.
4- 4. همان، ص 49.
5- 5. همان، ص 51.
6- 6. همان، ص 52.
7- 7. همان، ص 55.

الطّرفين اولى به والحاجه الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث(1)؛ مشخّصات و خصوصيات ممكن، آن است كه دو طرف عدم و وجود براى او يكسان است و از اين ميدان بيرون نمى رود، مگر علّتى ايجاب و ايجاد آن را كند، و الّا اگر بدون علّت از حدّ استواء ذاتى و امكان خود، به سوى يكى از دو طرف وجود و عدم خارج گردد، لابد به آن طرف اولى بوده است و حال آن كه فرض ممكن، ذاتى آن است كه او فقط امكان دارد و آنچه موجب و سبب احتياج او به علت مى شود، امكان اوست نه حدوث او.»

در مقصد پنجم، پيرامون: اثبات خداوند، توحيد خداوند و احكام صفات، بحث مى كند و پس از اثبات صانع به دليل حدوث و امكان(2) موجودات، پيرامون اوصاف مى گويد:

«و الصّانع قادر مختار و الّا لزم قدم العالم لقدم موجبه، و هو عالم لوقوع الافعال المحكمه منه(3)؛ صانع (خداوند)، قادر و مختار است و الّا لازم مى آيد كه عالَم قديم باشد؛ زيرا علت و سبب آن قديم بود و خداوند عالم است؛ زيرا افعال او بر اساس حكمت مى باشد.»

و خداوند حىّ است؛ زيرا صدور فعل بر او ممتنع نيست(4) و او كه عالم و قادر بود، بالضّروره حىّ مى باشد. پيرامون سميع و بصير، مى گويد: «اى يعلم ما يسمع و يبصر»(5) و به علم بر مى گرداند برخلاف اشاعره و اصحاب حديث كه براى او گوش و چشم قديم قائل اند (نظريات اصحاب حديث و حنابله، پيشتر ذكر

1- 1. همان، ص 57.
2- 2. همان، ص 59.
3- 3. همان، ص 63.
4- 4. همان، ص 64.
5- 5. همان.

گردید.)

در رابطه با مرید، می گوید: چون عالم و آگاه به مصلحت در فعل است، علم او به مصلحت در فعل، او را به سوی ایجاد فرا می خواند.(1)

پیرامون صفت متکلّم می گوید: «و هو متکلّم و معناه انّه فاعل الکلام.»(2) او کلام را، ایجاد اصوات می داند و کلام نفس را، منکر است.

در خصوص صفات تنزیهی، می گوید: «و لیس بجسم و لا جوهر و لا عرض و الّا لکان حادثا(3)؛ او جسم نیست، جوهر نیست و عرض نیست، و الاّ هر آینه حادث خواهد بود.» برخلاف حشویّه که می گویند: جسم است.

و برخی، او را جسم ذات ابعاد ثلاث می دانند، و برخی دیگر، جسم، نه مانند اجسام طبیعی.(4)

نوبختی، خداوند را منزّه از این صفات می داند و ادلّه ای بر نظریّه خود اقامه می کند.(5) او می گوید: خداوند، حلول در شیئی نمی کند، حوادث بر ذات حضرت باری تعالی تعلّق نمی گیرد، تغییر و تغیّر بر او محال است و الاّ وجود خداوند، حادث خواهد بود.(6)

در رابطه با استحاله رؤیت، می گوید: «و لا یصحّ رؤیته لاستحاله الجهه علیه و وجوب رؤیته الآن لصحّه ابصارنا و ارتفاع الموانع...»(7)

برخلاف اشاعره و مجسّمه که می گویند: خداوند در قیامت دیده می شود. البته

1- 1. همان، ص 67.
2- 2. همان، ص 69.
3- 3. همان، ص 76.
4- 4. همان، ص 77.
5- 5. همان، صص 80 - 77.
6- 6. همان، ص 81.
7- 7. همان.

مجسّمه کارشان مبنائی است؛ چون خدا را جسم می دانند، می گویند: دیده می شود و الاّ اگر مجرّد بدانند، می گویند: قابل رؤیت نیست. ولی اشاعره با آن که معتقد به تجرّد خداوند هستند، می گویند: خداوند دیده می شود! لذا نوبختی می گوید: این قول، صحیح نیست. رؤیت خداوند صحیح نیست؛ زیرا جهت بر او محال است. و بر فرض اگر خداوند قابل رؤیت بود، الآن نیز ما باید می توانستیم او را ببینیم؛ زیرا چشمان ما، سالم است و مانعی در کار نیست.

نوبختی راجع به این که «خداوند قادر بر قبیح می باشد؛ او قدرت دارد ولکن بر اساس حکمت و مصلحت، آن را انجام نمی دهد»، می گوید: خداوند قدرت بر قبیح دارد و این، نظر و عقیده اکثر عقلاء است. (برخلاف نظّام که می گفت: قدرت ندارد.)(1) و ادلّه ای بر نظریه خود می آورد.

همچنین می گوید: صفات باری تعالی برای او ثابت می باشند از ناحیه وجوب وجود.(2) و صفات حضرت باری، زائد بر ذات او نیست.(3)

مقصد هفتم را به موضوع «عدل» اختصاص می دهد و پیرامون: تحسین و تقبیح؛ خداوند، فعل قبیح انجام نمی دهد؛ خداوند، اراده قبیح نمی کند، بحث می نماید.(4)

نویسنده «الیاقوت» مقصد سیزدهم کتابش را به موضوع «وعد و وعید» اختصاص می دهد و می گوید: «القول فی مسائل الوعد والوعید، لیس فی العقل ما یدّل علی ثواب و لا عقاب، لکثره النّعم الّتی لا یستحقّ العبد معها جزاءً علی

1- 1. همان، ص 89.
2- 2. همان، ص 99.
3- 3. همان، ص 100.
4- 4. همان، ص 118 _ 104.

طاعاته و إن استحقّ فلا دلیل علی الدّوام عقلاً و لا عقاب اذ لا یقتضی العقل تعذیب المسیی ء فی الشّاهد ابداً(1)؛ استحقاق پاداش نیک در مقابل کارهای خوب، و پاداش بد در مقابل گناهان، امری عقلی نیست؛ زیرا کثرت نعمت های خداوند، موجب آن است که پاداش عبد واجب نباشد و بر فرض که عبد استحقاق داشته باشد، دوام آن از کجا ثابت می گردد؟ و همین طور عقاب گناهکار، از کجا ثابت است؟ و عقل چنین حکمی نمی کند در این دنیا که مشهود همگان است.» کلام نوبختی، بر خلاف معتزله است.

خلاصه سخن و دیدگاه نوبختی آن است که: استحقاق ثواب و عقاب، سمعی است نه عقلی، آن طور که معتزله می گویند.

وی در ادامه پیرامون: انقطاع عقاب فاسق، ابطال الاحباط، اثبات الشّفاعه، عدم وجوب قبول توبه بر خداوند، وجوب توبه بر عبد، و مطالب کلامی دیگر، بحث می کند.(2)

مؤلف، مقصد چهاردهم را به «نبوّت» اختصاص می دهد و در فرازی از آن می گوید: «یجوز أن یعلم اللّه سبحانه و تعالی انّ لنا فی بعض الافعال مصالح او مفاسد فبعث الانبیاء لتکلیف المکلّف ذلک(3)؛ جایز و صحیح است که خداوند به خاطر علمش به وجود مصالح و مفاسد در برخی از اعمال و رفتار ما، افرادی را به پیامبری مبعوث کند، تا با تکلیف و امر و نهی مکلّف، ادراک مصالح و اجتناب از مفاسد گردد.»

1- 1. همان، ص 170.
2- 2. همان، ص 183 _ 172.
3- 3. همان.

وی پیرامون معجزه، می گوید: «و شرائط المعجز أن یکون من فعله تعالی او جاریاً مجری فعله...(1)؛ شرط معجزه آن است که یا فعل خداوند و یا جاری مجرای فعل خدا باشد...»

و در ادامه این مقصد، اموری را چون: اثبات نبوّت محمّد صلی الله علیه و آله وسلم ، جواز کرامات، پیامبران از فرشتگان برترند، دفع اعتراضات بر نبوّت، و مطالب دیگر، بحث می کند.(2)

در مقصد پانزدهم _ که آخرین مقصد کتاب و پیرامون «امامت» است _ دیدگاه شیعه را در این مطلب مهم بیان می کند. و در طلیعه آن به وجوب امامت می پردازد و می گوید:«الامامه واجبه عقلاً لانّها لطف یقرّب من الطّاعه و یبعّد عن المعصیه، و یختلّ حال الخلق مع عدمها...؛ امامت، واجب عقلی است، زیرا لطفی است که انسان را به طاعت خداوند نزدیک می کند و از معصیت دور می نماید و در صورت نبود امام، نظام جامعه مختل می گردد...»

پس از اثبات امامت به دلیل عقلی (قاعده لطف و اختلال نظام)، ادلّه سمعی و نقلی آن را بیان می کند.(3) آنگاه می گوید: «و واجب فی الامام عصمه؛ امام باید معصوم باشد.» و برای اثبات این مدّعا، هفت برهان اقامه می کند(4) با عبارات موجز، که علامه آن را بسط می دهد.(5)

نوبختی راجع به صفات دیگر امام، می گوید: «و واجب فی الامام انّه افضل

1- 1. همان، ص 184.
2- 2.همان، ص 190 _ 184.
3- 3. همان، ص 202.
4- 4. همان، ص 204.
5- 5. همان، ص 205.

بالعلم و الشّجاعه و الزّهد لقبح تقديم المفضول على الفاضل...(1)؛ امام باید افضل مردم زمان خود باشد از نظر: علم، شجاعت و زهد(برخلاف معتزله)؛ زیرا تقدیم مفضول بر فاضل، قبیح است.»

مؤلف در ادامه بحث خود، مسائل دیگر امامت را ارزیابی می نماید.(2) و کتاب خود را با این خاتمه معطّر به پایان می برد.

البته امر «امامت»، امر بسیار عظیمی است و در نزد شیعه: «روح اسلام، موجب اکمال دین، اتمام نعمت، خشنودی خدا، یأس کافران، رمز قبولی طاعات (نماز، روزه، زکات و حج) یکی از ارکان و اصول دین اسلام، شرط توحید و امان از عذاب الهی است.»

شهرستانی، جمله ای دارد شنیدنی: «و اعظم خلاف بین الامّه خلافه الامامه اذ ما سلّ سیف فی الاسلام علی قاعده دینیّه مثل ما سلّ علی الامامه فی کلّ زمان(3)؛ بزرگ ترین اختلاف در میان امت، اختلاف راجع به امامت بود. چقدر چکاچک شمشیرها و برخورد آنها(در میدان جنگ) موجب کُند شدن شمشیرها و ریختن لبه تیز آنها، به خاطر این امر گردید.»

شهرستانی، اشاره به همان رود خونی می کند که این کوثر نور را خونین ساخت.

در مکتب شیعه، «امامت» همان ولایت و حکومت خداوند بر مردم است. ولایت یک نور است که از مشارق طولی تجلّی می کند؛ بر اوج بی نهایت این

1- 1. همان، ص 206.
2- 2. همان، صص 230 - 207.
3- 3. الملل و النحل، شهرستانی، ج 1، ص 24.

مشرق ولایت خداوند است و بعد، آن نور در «مصباح» وجود «نبی» تجلّی می کند و همان نور در «مشکوه» وجود «امام» تابان می شود. و خداست که نور آسمان ها و زمین است.(1)

اعتقادات شیعه از نگاه شیخ صدوق(متوفّای 381 ق.)

ممکن است گفته شود، طرح دیدگاه های اعتقادی شیعه از منظر شیخ صدوق قدس سره بیرون از موضوع این کتاب است؛ چون این اثر، سیر دانش کلام را تا قرن سوم به بحث گرفته است، و شیخ صدوق از اعاظم قرن چهارم و پیشوای مکتب حدیثی شیعه در این دوران است؛ ولی در پاسخ می توان گفت: آنچه شیخ صدوق در کتاب هایش (التّوحید، الاعتقادات، اکمال الّدین و...) به عنوان دیدگاه های معرفتی شیعه بیان می دارد و آنها را مدلّل و مبرهن می نماید، میراث گران بهایی است که از ائمّه هدی علیهم السلام و بزرگان اصحاب آن ذوات مقدّس به او رسیده است. لذا آنچه را طرح می کند و می نگارد، بر مبنای احادیث و روایاتی است که بزرگان صحابی در قرن دوم و سوم در صحائف خود، نگاشته و به او رسیده است.

آری این کوثر معرفت از سرچشمه زلالی جاری است که قرن اوّل، دوم و سوم جاری گشته است.

شیخ صدوق، دیدگاه های اعتقادی شیعه را در کتاب الاعتقادات بیان می کند. او پیرامون توحید و معرفت خداوند می گوید:

1- 1. نور / 35.

بدان که اعتقاد ما در توحید، این است که: خدای تعالی، یکی است؛ یگانه و بی همتاست؛ شبیه و مانند ندارد. قدیم است؛ شنوا و بیناست؛ دانا، حکیم، حیّ، قیّوم، عزیز، و قدّوس، عالم، قادر و غنی است(1). نه موصوف به جوهر و نه به جسم و نه صورت و عرض و نه خط و سطح و سنگینی و سبکی خواهد گردید. او از این اوصاف منزّه است. او از قرار و حرکت، مکان و زمان ندارد و از همه صفات آفریدگان، برتر است. او از هر دو حدّ بیرون است: حدّ ابطال و نیستی و حدّ تشبیه و مانند داشتن. او چیز است نه مثل سایر چیزها. و او یگانه است، صمد است، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد...(2)

پس از توصیف خداوند به صفات کمال، و تنزیه حضرت باری از صفاتی که دلیل فقر و نقص است؛ در باب دوم کتاب، پیرامون صفات ذات و صفات افعال چنین می گوید:

هر چه ما وصف نمودیم خداوند را از صفات ذات، غرض و قصد ما از هر صفتی، نفی ضدّ آن صفت می باشد و می گوییم: در ازل خداوند متعال، سمیع و بصیر و علیم و حکیم و حیّ و قیّوم بوده است و این صفات، قائم به ذات حضرت باری بوده است؛ ولی صفات افعال، ازلی نیست و خدا در ازل خلق کننده، رزّاق و جواد، نبوده است.(3)

باب سوم کتاب را به تکلیف و مقدور بودن آن، اختصاص داده و می گوید: اعتقاد ما درباره تکلیف، آن است که: خداوند تکلیف نکرده است مگر به نازل تر

1- 1. الاعتقادات، شیخ صدوق، باب اول، ص 72.
2- 2. همان.
3- 3. همان، باب دوم، ص 74.

از آنچه در توان عبد است.(1)

در باب چهارم پیرامون افعال بندگان، می گوید: اعتقاد ما آن است که: اعمال بندگان، آفریده خداست به طریق تقدیر، نه طریق تکوین.(2)

و در باب پنجم پیرامون جبر و تفویض، می گوید: اعتقاد ما همان گفتار امام صادق علیه السلام است که فرمود: «نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان دو امر است.»(3)

باب ششم کتاب را به بحث پیرامون اراده و مشیّت، اختصاص می دهد.

در باب هفتم راجع به قضا و قدر، می گوید: اعتقاد ما در این امر، سخن امام صادق علیه السلام می باشد که در جواب زراره، فرمود:

می گویم که چون جمع فرماید خداوند بندگان را، از ایشان پیرامون عهدی که با بندگان داشته و تکلیفی که به آنان نموده است، سؤال کند. لکن از آنچه قضا درباره ایشان فرموده است، سؤالشان نکند. سخن گفتن پیرامون این موضوع(قضا و قدر)، مشکل و ناصحیح می باشد. چنانچه علی علیه السلام به مردی که از قدر سؤال کرد، فرمود: دریایی است عمیق و ژرف، داخل در آن مشو. آن مرد دوباره سؤال کرد، فرمود: راهی است تاریک، در آن راه مرو. و دفعه سوم فرمود: سرّ خداوند است، بیجا مشقّت فهمش را مکن.(4)

در باب هشتم درباره فطرت انسان، می گوید: خداوند، انسان را بر فطرت خداشناسی و یگانه پرستی آفریده است.(5)

1- 1. همان، باب سوم.
2- 2. همان، باب چهارم.
3- 3. همان، باب پنجم.
4- 4. همان، باب هفتم، ص 76.
5- 5. همان، باب هشتم، ص 77.

و در باب نهم، می گوید: اعتقاد ما در امر استطاعت، همان است که حضرت ابی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام فرمود. حضرت در پاسخ سؤال شخصی فرمود: بلی، بعد از تحققّ چهار صفت، انسان به صفت استطاعت مزیّن می گردد:

1. بی مانع بودن شخص؛

2. صحّت جسم؛

3. سالم بودن اعضاء؛

4. وارد شدن سببی برای او از جانب پروردگار عالم.

پس اگر این اوصاف چهارگانه در شخصی موجود باشد، مستطیع است. گفته شد: مثل چه؟ فرمود: مثل این که شخص بی مانع و صحیح و سالم است ولی قادر به زنا نیست مگر آن که زنی را ببیند و چون زن را یافت، یا این است که پروردگار عالم نگاهش می دارد؛ پس، سر باز می زند، چنانکه حضرت یوسف علیه السلام اعراض کرد. و یا خدا، وا می گذارد میان او و آن زن، و زنا می کند و آن مرد، زانی محسوب می گردد.(1)

در باب دهم پیرامون بدأ، می گوید: یهود گفتند که خداوند، فارغ از کار خود شده است. ولی ما می گوییم: او همیشه در کار است و شغلی، او را از شغل دیگر مانع نمی شود، چنانکه زنده می کند و می میراند، می آفریند، روزی می دهد و هر چه می خواهد، انجام می دهد. و می گوییم: هر چه را می خواهد، ثابت می کند و هر چه را می خواهد، محو می نماید و نزد اوست امّ الکتاب و محو نمی کند مگر چیزی را که بوده و ثابت نمی کند مگر امری را که نبوده است. و این، «بدأ» نیست چنانکه یهود و پیروان آنها گفتند...(2)

1- 1. همان، باب نهم، ص 78.
2- 2. همان، باب دهم، ص 79.

شیخ صدوق قدس سره اعتقادات امامیّه را پیرامون: جدل، لوح و قلم، کرسی، عرش، نفوس و ارواح، موت، سؤال در قبر، رجعت، بعث و قیامت، و حوض کوثر بیان می فرماید.(1)

در باب بیست و یکم راجع به شفاعت، می گوید: اعتقاد ما در باب شفاعت، این است که: شفاعت، حق است و شفاعت برای کسی است که پروردگار دینش را پسندیده باشد و حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: هر کس به شفاعت من ایمان نیاورد، پروردگار شفاعت مرا نصیبش نمی نماید.(2)

راجع به موضوع وعد و وعید، می گوید: وعد و وعید الهی، این است که: پروردگار، هر کس را وعده ثوابی بر عمل داده، آن ثواب برای آن شخص حاصل شود. و هر که را وعید عقابی داده باشد، مختار است؛ اگر عذابش کند، به عدل اوست و اگر عفوش فرماید، به فضل اوست.(3)

وی درباره عدل، می گوید: دیدگاه شیعه آن است که: پروردگار، ما را به عدل امر نموده است و خود، با ما به مافوق عدل؛ یعنی فضل، رفتار می نماید.(4)

پیرامون صراط، می گوید: اعتقاد ما درباره صراط، این است که: آن حق بوده، و جسر و پل دوزخ است و گذار جمیع خلق بر آن است، چنانکه ایزد یکتا در قرآن می فرماید: «إنْ منکم الاّ واردها کان علی ربّک حتما مقضیّا»(5)_(6)

شیخ صدوق در این کتاب شریف، ابوابی را به بیان عقیده و نظریه شیعه

1- 1. ر.ک: همان، باب دهم تا بیستم، ص 94 - 80.
2- 2. همان، باب بیست و یکم، ص 94.
3- 3. همان، باب بیست و دوم.
4- 4. همان، باب بیست و چهارم، ص 95.
5- 5. مریم / 71.
6- 6. الاعتقادات، باب بیست و ششم، ص 96 و 95.

پیرامون: عقبات راه محشر، حساب و میزان، بهشت و دوزخ، نزول وحی و انزال کتب در امر و نهی و نزول قرآن در شب قدر، اختصاص می دهد.

پیرامون قرآن کریم، می گوید: اعتقاد ما در شأن قرآن، این است که: آن، کلام پروردگار عالم و وحی ایزد یکتا، و فرو فرستنده اش یزدان پاک و سخن و کتاب الهی است. نه از پیش و نه از پس، باطل وارد قرآن نمی شود. قرآن داستان های حق است و سخن قطع و فصل است و هزل و افسانه نیست. و حق تعالی احداث آن نموده است. قرآن حادث است و نازل، حافظ و گوینده قرآن خداوند است.(1)

درباره عظمت و شأن انبیاء، می گوید: باور شیعه آن است که: شأن پیامبران و رسولان و حجّت های خدا علیهم السلام برتر از فرشتگان است.(2)

و در رابطه با تعداد پیامبران علیهم السلام می گوید: یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر می باشند و پیرامون اوصیای حضرت خاتم المرسلین صلی الله علیه و آله وسلم می گوید: تعداد پیشوایان معصوم ما، دوازده نفر می باشند.(3)

صدوق قدس سره اعتقاد شیعه را پیرامون عصمت، چنین بیان می کند: اعتقاد ما پیرامون انبیا و رسل و ائمّه علیهم السلام آن است که: معصوم و پاکیزه از هر گناهی می باشند و ایشان هیچ معصیت و گناهی را مرتکب نمی شوند، نه کوچک و نه بزرگ، و خلاف امر و فرمان خداوند هرگز عمل نمی کنند.(4)

شیخ صدوق قدس سره می گوید: ما، غالیان و تفویضیان را کافر به خدا می دانیم؛ زیرا از یهود، نصارا مجوس، قدریّه، حروریّه و تمام صاحبان بدع، پلیدتر می باشند.(5)

1- 1. همان، ص 102 و 101.
2- 2. همان، باب سی و چهار، ص 104.
3- 3. همان، باب سی و پنج، ص 106.
4- 4. همان، باب سی و شش، ص 108.

5- 5. همان، باب سی و هفتم، ص 109.

آنگاه در پایان کتاب، دیدگاه های شیعه امامیّه را پیرامون: ظالمان، تقیّه، آباء و نیاکان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ، علویان و حدیث و اقسام آن، بیان می دارد.(1)

در این کتاب آنچه مشهود و روشن است، این است که محور دیدگاه های صدوق قدس سره «قرآن و سنّت» است. آنچه شیخ صدوق به عنوان اعتقادات امامیّه مطرح می کند، عطر خوش آیات قرآن و روایات از آن استشمام می گردد. اگر انسان دوبین نباشد، کتاب «اعتقادات» صدوق را، چهره و تابش دیگری از کتاب «التّوحید» آن بزرگوار می داند که متن روایی می باشد.

به هر حال آنچه شیخ صدوق بیان می دارد، میراثی است از پیشوایان معصوم و دیدگاه های متکلّمان شیعه که به یادگار باقی مانده است. در مشرب صدوق قدس سره عقل گرایی دیده نمی شود و آن بزرگوار عقل را به عنوان دلیل مستقل در عرصه معارف وارد نمی سازد؛ اگرچه او نیز چون شیخ مفید، عقل را «حجّت باطنی» دانسته و در دهها روایت، «عقل» را سرمایه عبادت خداوند معرّفی کرده و جایگاه عقل را ستوده است و به چنین عقلی، معتقد و معترف است.

پرتوی از دیدگاه های شیخ مفید (متوفّای 413 ق.)

ممکن است اعتراضی که به طرح دیدگاه های شیخ صدوق قدس سره در این مجموعه وارد بود، در اینجا نیز تکرار گردد که پاسخ، همان است که در تبیین دیدگاه های شیخ صدوق گفته شد.

شیخ مفید قدس سره که از اعلام قرن چهارم و پنجم هجری است، در کتاب تصحیح

1- 1. ر.ک: همان، باب سی و هشت تا چهل و پنج، ص 125 - 111.

الاعتقاد الامامیّه _ که در بخش پایانی اوائل المقالات مفید می باشد _ نظریات شیخ صدوق را مورد نقد و بررسی قرار می دهد؛ بخشی از نظریات وی را مورد انتقاد قرار داده، تعدادی را تفصیل می دهد و برخی را اجماعی فرقه امامیه، معرّفی می کند.

شیخ مفید می گوید: آنچه ابوجعفر پیرامون افعال بندگان گفتند، صحیح نمی باشد و این نظریه صدوق بر اساس روایتی است که اصحاب از آن اعراض کرده اند و غیر معمول می باشد و سند روایت، نیکو نیست.(1)

آن گاه نظریه شیخ صدوق را پیرامون اراده و مشیّت، مورد انتقاد قرار داده و می گوید: این که صدوق فرمود: «شاء اللّه و اراد و لم یحبّ و لم یرض و شاء عزّ اسمه الّا بکون». مفهوم این کلام، روشن نیست و دارای معانی مختلف و متناقض است و سبب این تناقض، عمل به ظاهر روایات مختلفی است که صدوق آن روایات را حجّت دانسته است.(2)

شیخ مفید قدس سره به نظریه مرحوم صدوق در رابطه با قضا و قدر، اشکال کرده می گوید: «عمل(عول) ابو جعفر فی هذا الباب علی احادیث شواذّ؛ صدوق در این امر، عمل(تکیه) بر روایات شاذّ نموده است.»

و آنگاه پیرامون استطاعت، می گوید: مرحوم صدوق مبنای نظریه خود را حدیثی از امام موسی علیه السلام قرار داد و حال آن که آن روایت، شاذّ است.(3) عقیده مرحوم صدوق را پیرامون بدأ، مورد انتقاد قرار داده و می گوید: روش ما در این

1- 1. تصحیح الاعتقاد الامامیّه، شیخ مفید، ص 11.
2- 2. همان، ص 15.
3- 3. همان، ص 23.

امر، سمع می باشد و مفهوم «بدأ»؛ یعنی ظهور، نه آنچه صدوق قدس سره بیان کرده است.

وی همچنین نظریات شیخ صدوق را راجع به: جدال، لوح و قلم، عرش، نفوس و ارواح، موت، سؤال در قبر، عدل، اعراف، صراط، عقبات، حساب و میزان، بهشت و جهنّم، نزول وحی، نزول قرآن، عصمت، غلوّ، تفویض و تقیّه مطرح می کند؛ بخشی را مورد انتقاد قرار می دهد، و برخی را تفصیل داده و بعضی را تأیید می نماید.(1)

شیخ مفید قدس سره در «اوائل المقالات» دیدگاه های کلامی و عقائد شیعه امامیّه را بیان می کند. آن بزرگوار نخست، نظریاتی را که مورد وفاق و اجماع امامیّه هستند و معتزله، مخالف این نظریات می باشند، بازگو می کند به این شرح:

شیعه امامیّه، اتّفاق دارند که در هر زمان باید امام معصوم _ که حجّت خدا در میان مردم است _ باشد برخلاف معتزله؛ امام باید معصوم باشد. امامت شخص یا از راه بروز معجزه و یا نصّ و تعیین امام سابق، اثبات می گردد. و معتزله در این امور با ما مخالف هستند.(2)

امامیّه، اجماع دارند که امام باید از بنی هاشم باشد که اوّلش علی علیه السلام و پس از او حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و بعد، در فرزندان حسین علیه السلام می باشد؛ بر خلاف معتزله.(3)

امامیّه، اتّفاق نظر دارند که پیامبر اسلام به امر خداوند، علی علیه السلام را به عنوان وصی و امام معیّن فرمودند. و اتّفاق دارند که پیامبر بر امامت سبطین علیهماالسلام و علی

1- 1. ر.ک: همان، ص 70 - 26.
2- 2. اوائل المقالات، شیخ مفید، ص 8.
3- 3. همان، ص 9.

بن الحسین علیه السلام اقرار فرمودند[(1)] و امامت این پیشوایان، منصوص از ناحیه آن حضرت است؛ برخلاف معتزله. و اجماع امامیّه بر این امر منعقد است که پیشوایان معصوم باید دوازده نفر باشند، نه کمتر و نه زیادتر.[(2)]

شیخ مفید، نکات دیگری که مورد قبول امامیّه می باشد و اجماعی است، بدین صورت بیان می کند:

امامیّه اتّفاق دارند بر وجوب رجعت. اطلاق لفظ بدأ در وصف خداوند و معیار این اطلاق وجود دلیل سمعی است نه قیاس و عقل.

امامیّه، اتّفاق دارند که وعید بالخلود، متوجّه کفّار است؛ ولی مرتکب ذنوب اگر افرادی باشند که معرفت به خدا دارند و اقرار به فرائض می کنند؛ مشمول خلود در جهنّم نمی شوند.[(3)]

امامیّه، اجماع دارند که انبیا و رسولان از فرشتگان برترند. البته اصحاب حدیث نیز این نظریّه را قبول دارند، بر خلاف معتزله.[(4)]

آنگاه شیخ مفید، دیدگاه خود را پیرامون، توحید چنین بیان می کند: «انّ اللّه عزّوجلّ واحد فی الالهیّه...؛ خداوند _ عزّوجل _ یکتا و بی همتاست و همانند ندارد و هیچ چیز مثل او نیست. او یگانه است. معبود همگان است و معبودی بی همتاست و ثانی برای او نیست. و این نظریه، مورد قبول یکتاپرستان است و تعدادی از پیروان تشبیه با ما مخالف می باشند.»[(5)]

1- 1.بر اساس روایات و حدیث لوح نام مبارک دوازده امام علیهم السلام منصوص از طرف رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است.
2- 2. همان، ص 10.
3- 3. همان، ص 14.
4- 4. همان، ص 16.
5- 5. همان.

راجع به صفات حضرت باری تعالی _ جلت عظمته _ می گوید: خداوند عزّوجلّ «حیّ لنفسه، قادر لنفسه و عالم لنفسه» است، نه آن طور که اصحاب صفات و احوال می گویند.(1)

ابوالهذیل هم می گفت: «علمه هو هو، قدرته هی هو».

مفید قدس سره دیدگاه امامیه را پیرامون صفت کلام خداوند، چنین بیان می دارد: «انّ کلام اللّه محدث و بذالک جائت الاثار عن ال محمد؛ کلام خداوند، حادث است نه قدیم و روایات اهل بیت علیهم السلام این معنا را تأیید می کند.»(2)

وی پیرامون صفت مرید، می گوید: خداوند، مرید است بر اساس سمع و دلیل شرعی، که در قرآن و کلمات پیشوایان معصوم به این صفت، خداوند موصوف است و الّا دلیل عقلی بر آن نداریم.(3)

و اما اراده خداوند را چنین بیان می کند: اراده خداوند نسبت به افعال خودش، همان نفس افعال است، و اراده خداوند نسبت به افعال مخلوقات، امر و فرمان خداوند به ایجاد افعال است. و روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام دلیل این نظریه می باشد.(4)

پیرامون اسماء خداوند، می گوید: اسماء خداوند، توقیفی هستند و جایز نیست خداوند را به نام و صفتی موصوف ساختن مگر آن که یا در قرآن و یا در سخنان پیامبر و پیشوایان معصوم علیهم السلام به آن نام و صفت نامیده شده باشد.(5)

1- 1. همان، ص 18.
2- 2. همان.
3- 3. همان، ص 19.
4- 4. همان.
5- 5. همان، ص 20.

ولی اتّصاف خداوند به سمیع و بصیر؛ برهان اتّصاف، سمع و شرع مقدّس است و امر عقلی و قیاسی نیست، و بازگشت این اوصاف به علم است. (1)

پیرامون قدرت خداوند، می گوید: خداوند، قدرت برخلاف عدل دارد؛ امّا او منزّه و حکیم است و هرگز ظلم و جور و قبیح انجام نمی دهد. و اجماع امامیه بر این امر منعقد است، برخلاف نظّام.

شیخ مفید می گوید: خداوند با چشم دیده نمی شود و قرآن به این موضوع شهادت می دهد. عقل، شاهد این مدّعاست و اخبار متواتر بر این موضوع داریم و اجماع و جمهور شیعه امامیّه، بر این باورند.(2)

وی دیدگاه امامیه را راجع به عدل، چنین تبیین می نماید:

خداوند، عادل و کریم است و خلق را برای عبادت خود آفریده است و آنان را فرمان به طاعت کرده و از معصیت خودش نهی کرده است. تکلیف او بر اساس قدرت عبد می باشد؛ تکلیف نمی کند، مگر به مادون قدرت، و امر نمی کند، مگر به چیزی که مکلّف به آن استطاعت دارد. آفرینش او محکم و خالی از عبث و پوچی است، تفاوت و اختلاف در آن نمی باشد. قبیح در رفتار و افعال او نمی باشد.(تعالی اللّه عنه علوّا کبیرا).

احدی را عذاب نمی کند، مگر بر گناهش، و هرگز بنده ای را ملامت نمی کند، مگر به خاطر کار زشت او. ذرّه ای ظلم نمی کند و اگر کسی اتیان به کار خوبی بنماید، اجر آن را چند برابر عطا می فرماید. و جمهور امامیّه، بر این نظرند و اخبار متواتر بر این دیدگاه، قائم است.(3)

1- 1. همان، ص 21.
2- 2. همان، ص 24.
3- 3. همان.

پیرامون لطف و قانون اصلح، می گوید: خداوند _ عزّوجل _ انجام نمی دهد نسبت به بندگان، مگر آنچه اصلح است برای آنان از نظر دنیا و آخرت آنان.(1)

شناخت و عرفان خداوند و پیامبران علیهم السلام اکتسابی است نه اضطراری، و این، مذهب بیشتر امامیه و بغدادیّون معتزله می باشد.

پیامبران خداوند، معصوم و پاک از گناه هستند، قبل از نبوّت و بعد از آن تا آخر عمر خود(2)، و پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله وسلم معصوم بود از آغاز خلقت تا آن زمان که مجاور رفیق اعلی شد.

دیدگاه مفید قدس سره پیرامون «اعجاز قرآن» همان نظریه نظّام است در این موضوع.(3)

راجع به عصمت پیشوایان معصوم مکتب اثنی عشریّه، می گوید: پیشوایان این منهج _ که جانشین بحقّ پیامبر هستند و دارای مقام تنفیذ احکام، اقامه حدود، حفظ شرع و تأدیب انام می باشند _ معصوم و منزّه از گناه می باشند.

آنگاه خصال و مطالبی را در رابطه با امر «امامت» و شخص «امام» مطرح می کند.(4)

در امر شفاعت، عقیده شیعه را چنین بیان می کند: شفاعت، امری مسلّم است. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در قیامت شفاعت می کند و این شفاعت شامل شیعیان مذنب و گنهکار می شود و خداوند، شفاعت او را در حقّ گنهکاران می پذیرد. و علی علیه السلام و پیشوایان دیگر معصوم، شفاعت عاصیان را می کنند و خداوند، شفاعت آنان را

1- 1. همان، ص 26.
2- 2. همان، ص 30 - 27.
3- 3. همان، ص 32 و 31.
4- 4. همان، ص 41 - 34.

می پذیرد.(1)

افعال اهل آخرت، بر اساس اراده و اختیار آنان می باشد؛ نه مضطر می باشند، آن گونه که ابوالهذیل می پندارد و نه ملجأ هستند، آن گونه که ابوعلی جُبّائی و پسرش ابوهاشم می گفتند(البته سید مرتضی نیز عقیده الجاء را می پذیرد.) سید می گوید: «و اما افعال اهل الجنّه فالصّحیح انّها واقعه منهم علی سبیل الاختیار و إنْ کانوا ملجئین الی الامتناع من القبیح و الّا جاز و قوعه منهم و جوّز هذا النّوع من الالجاء بأن یکون الملجأ من بعض الوجوه و مخیّرا من سائر الجهات.»(2)

پس از بیان نظریات کلامی، مفید قدس سره دیدگاه های «فلسفی» خود را بدین شرح بیان می دارد:

جواهر، اجزائی هستند که جسم از آنها تألیف می گردد ولی قابل تجزیه و انقسام نمی باشد. و این، اندیشه اهل توحید و یکتاپرستان است، مگر برخی از معتزله.(3)

جواهر، همه از یک جنس می باشند و آنچه موجب اختلاف است، اعراض هستند. و این، دیدگاه خداپرستان است، جوهر، دارای مقدار و حجم و حیّز می باشد.(4) عرض، قائم به جوهر و حالّ در جوهر می باشد و جوهر، خالی از اعراض نیست. و این، مذهب ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جُبّائی می باشد. امّا برخی گفته اند: جایز است جوهر، خالی از عرض باشد. و این، مذهب عبدالسّلام بن محمد الجبّائی می باشد.(5)

1- 1. همان، ص 52.
2- 2. همان، ص 68.
3- 3. همان، ص 72.
4- 4. همان، ص 73.
5- 5. همان، ص 75.

جواهر، محتاج به مکان نیستند، از آن جهت که جوهر هستند؛ اما به خاطر حرکت و سکون، محتاج به مکان می شوند؛ چون حرکت و سکون، مکان می خواهد.(1)

پیرامون تعریف اجسام، می گوید: اجسام، همان جواهر مرکّب هستند و دارای طول، عرض و عمق می باشند. و کوچک ترین جسم از هشت جزء جوهری ترکیب می شود...(2)

پیرامون معدوم، می گوید: معدوم، همان منفی است که از صفت وجود(صفحه وجود) خارج است. و «معدوم» جسم، جوهر، عرض و شیئی حقیقی نیست و اگر به یکی از این اسامی نامیده شود، بر اساس مجاز است.(3)

و در رابطه با عالم و جهان، می گوید: جهان، عبارت از: زمین، آسمان و موجودات بین زمین و آسمان می باشد از جواهر و اعراض. و این، مورد وفاق و قبول یکتاپرستان جهان است.(4)

ابو عبداللّه شیخ مفید قدس سره در پایان کتاب، مسائل دیگری از فلسفه و نجوم را مطرح می نماید. باید باور داشت که بعضی از نظریّات فلسفی مرحوم شیخ مفید قدس سره ، غیر قابل قبول است؛ چون در آن عصر هنوز فلسفه اسلامی در بستر نقد و تحلیل و در پرتو اندیشه تابناک فلاسفه اسلامی شکوفا نگشته بود.

آنچه نوبختی در الیاقوت و شیخ صدوق در اعتقادات و شیخ مفید در اوائل المقالات گفتند، عصاره آیات، روایات و ادلّه عقلی که حجّت باطنی خدا و

1- 1. همان، صص 123 _ 76.
2- 2. همان، ص 77.
3- 3. همان، ص 79.
4- 4. همان، ص 80.

موجب عبادت و طاعت حقّ و اکتساب جنان بوده، می باشد.

* * *

با سپاس و شکر، به درگاه خداوند و اهداء تحیّات و سلام به پیشگاه پیامبران خدا و ائمّه هدی علیهم السلام به خصوص حضرت ولی عصر امام زمان ارواحنا فداه، و با درود به روح مطهّر امام خمینی قدس سره و شهدای عالی قدر انقلاب اسلامی، و آرزوی توفیق و تأیید و سلامتی رهبر معظّم انقلاب اسلامی، حضرت آیه اللّه العظمی خامنه ای مدّ ظلّه العالی.

15/3/1371 ش.

شهر مقدّس قم

ص: 325

کتابنامه

* «قرآن کریم.»

1. آشنائی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم.

2. اعتقادات صدوق، شیخ صدوق، به قلم آقا میرزا حبیب اللّه، 1310 ق.

3. الابانه، ابی الحسن علی بن اسماعیل الاشعری، چاپ دوم، جمعیّه دائره المعارف العثمانیّه، حیدرآباد الدّکن، 1367 ق، 1948 م.

4. الاصول من الکافی، محمد بن یعقوب الکلینی الرّازی، چاپ چهارم، 1392 ق، منشورات المکتبه الاسلامیّه.

5. الاعلام، خیرالدّین الزّرکلی، چاپ سوم.

6. الامامه و السّیاسه، ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه الدّینوری، مؤسّسه الحلبی و شرکاء للنّشر والتّوزیع، بی تا.

7. الانتصار، ابو الحسین عبدالرّحیم بن محمد بن عثمان الخیّاط المعتزلی، المطبعه الکاتولیکیّه، بیروت، 1975م.

8. الاوائل، ابوهلال العسکری، منشورات وزاره الثّقافه والارشاد القومی، دمشق، 1975 م.

9. الایضاح، فضل بن شاذان ازدی نیشابوری، انتشارات دانشگاه، تهران، 1351 ش.

ص: 326

10. التّصوّف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، زکی مبارک، چاپ مصر.

11. التّوحید، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی، محقّق: الدکتور فتح اللّه خلیف، دارالمشرق، التّوزیع: المکتبه الشّرقیه، بیروت، 1986 م.

12. التّوحید، شیخ صدوق.

13. التّوحید و اثبات صفات الرّبّ، محمد بن اسحاق بن خزیمه، تعلیق از: محمد خلیل هراس، مکتبه الکلّیات الازهریّه، 1378 ق، 1968 م.

14. الجامع الصّحیح و هو سنن التّرمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی و اولاده، مصر.

15. الجرح والتّعدیل، شیخ الاسلام الرّازی، دارالامم للطّباعه والنّشر، چاپ اوّل، بیروت.

16. الخصال، شیخ صدوق.

17. الرّدّ علی الجهمیّه و الزّنادقه، احمد بن حنبل، محقّق: محمد حامد الفقی، مطبعه السّنه المحمّدیّه، قاهره، 1375 ق، 1965 م.

18. السّنه، احمد بن حنبل، محقّق: محمد حامد الفقی، مطبعه السّنه المحمّدیّه، 1375 ق، 1965 م، القاهره.

19. السّیره النّبویه، ابن هشام، منشورات دارالاحیاء التّراث العربی، بیروت، بی تا.

20. الطّبقات الکبری، ابن سعد، دارصادر، بیروت.

21. الغدیر، عبد الحسین احمد الامینی النّجفی، دارالکتاب العربی، چاپ چهارم، بیروت، 1397 ق، 1977 م.

22. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر البغدادی، منشورات دارالآفاق الجدیده، چاپ دوم، بیروت، 1977 م.

23. الفصل فی الملل و الاهواء و النّحل، ابن حزم الظّاهری الاندلسی، مکتبه و مطبعه محمد

ص: 327

على صبيح و اولاده، قاهره.

24. الفهرست، ابن النّديم، المطبعه الرّحمانيه بمصر، المكتبه التّجاريه الكبرى، لصاحبها مصطفى محمد.

25. الفهرست، محمد بن اسحاق النّديم، مترجم: رضا تجدّد، چاپ دوم، چاپخانه بانک بازرگانى ايران.

26. الكافى، ثقه الاسلام كلينى رازى، دارالكتب الاسلاميه، چاپ سوم، 1388 ق.

27. المسترشد الى امامه على بن ابيطالب عليه السلام ، محمد بن جرير بن رستم الطبرى، المطبعه الحيدريّه، نجف.

28. المعارف، ابن قتيبه الدّينورى.

29. المعتزله، زهدى حسن جاراللّه، منشورات النّادى العربى فى يافا، قاهره، 1366 ق، 1947 م، مطبعه مصر شركه مساهمه مصريّه.

30. المغازى، محمد بن عمر بن واقدى، الجزء الثّالث، انتشارات اسماعيليان، تهران.

31. الملل والنّحل، ابو الفتح محمد بن عبدالكريم الشّهرستانى، چاپ اوّل، دارالمعرفه للطّباعه والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1410 ق.

32. المنيه والامل، ابن المرتضى.

33. الميزان فى تفسير القرآن، محمدحسين طباطبائى، چاپ سوم، مؤسّسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت، 1393 ق.

34. النّهايه فى غريب الحديث والاثر، مؤسّسه مطبوعاتى اسماعيليان، چاپ چهارم، قم، 1364 ش.

35. امالى المرتضى، الشّريف المرتضى على بن الحسين الموسوى العلوى، ج 1، دار احياء الكتب العربيّه لعيسى البابى الحلبى و شركاه.

36. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه الحلّی، انتشارات دانشگاه تهران.

37. اوائل المقالات، ابو عبداللّه محمد بن محمد بن النّعمان، (شیخ مفید)، با مقدّمه و تعلیقه العلامه شیخ الاسلام الزّنجانی، چاپ دوم، 1363 ق، 1323 ش، تبریز، 1371 ق، الحاج عباسقلی وجدی.

38. باب ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیّین، ابوالقاسم البلخی، المخطوطات بدار الکتب المصریّه الدّار التّونسیّه للنّشر، تونس، 1393 ق، 1974 م.

39. بحارالانوار، شیخ محمدباقر مجلسی، ج 66، مؤسّسه الوفاء، بیروت.

40. بحوث فی الملل و النّحل، جعفر السّبحانی، الجزء الثالث، لجنه اداره الحوزه العلمیه بقم المقدسه، چاپ اوّل، چاپخانه مهر، قم، 1370 ش، 1412 ق.

41. بیان الادیان، محمد الحسینی العلوی.

42. تاریخ الاسلام، دکتر حسن ابراهیم حسن، چاپ هفتم، ملتزم النّشر و الطّبع: مکتبه النّهضه المصریّه.

43. تاریخ الخلفاء، الامام الحافظ جلال الدّین عبدالرّحمن بن ابی بکر السّیوطی، المکتبه التّجاریّه الکبری، مصر، چاپ دوم، 1378 ق، 1959 م.

44. تاریخ الطّبری، ابو جعفر بن جریر الطّبری، دارالکتب العلمیّه، بیروت.

45. تاریخ المذاهب الاسلامیّه، محمد ابوزهره، ج 2، ملتزم الطّبع و النّشر: دارالفکر العربی.

46. تاریخ الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (ابن واضح الاخباری)، ج 3، دارالفکر، بیروت، 1367 ق.

47. تاریخ علم کلام، شبلی نعمانی، مترجم: سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ رنگین تهران، 1328ش.

48. تأسیس الشّیعه لعلوم الاسلام، السّید حسن الصدر، انتشارات اعلمی، قم، چاپ دوم،

ص: 329

1375 ش.

49. تأویل المختلف الحدیث، ابو محمد عبداللّه بن مسلم بن قتیبه، (276 - 213 ق) مصحّح: محمد زهری النّجار، دارالجبال، بیروت.

50. تبصره العلوم فی معرفه مقالات الانام، مرتضی بن قاسم حسنی رازی، مصحّح: دکتر عباس اقبال.

51. تتمّه المنتهی، حاج شیخ عباس قمی.

52. تصحیح الاعتقاد الامامیّه، خاتمه کتاب اوائل المقالات، ابو عبداللّه محمد بن محمد بن النّعمان المفید، کتابفروشی حقیقت، چاپخانه رضائی، تبریز، 1371 ق، 1330 ش.

53. تمهید الاصول؛ در علم کلام اسلامی، محمد بن الحسن الطوسی، مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدّینی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1358 ش، 1400 ق.

54. جامع الاصول من احادیث الرّسول، ابی السّعادات مبارک بن محمد بن الاثیر، مکتبه السّنّه المحمدیّه، انتشارات جهان، چاپ اوّل، تهران، 1373 ق. 1953 م.

55. حلیه الاولیاء، احمد بن عبدالله الاصبهانی، دارالکتاب العربی، بیروت.

56. خاندان نوبختی، عباس اقبال، تهران، چاپ مجلس.

57. ذکر المعتزله من مقالات الاسلامیّین، ابوالقاسم البلخی، ضمیمه همان کتاب، فضل الاعتزال، الدّار التّونسیّه للنّشر، تونس، 1393 ق، 1974 م.

58. رجال الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، چاپ اوّل، منشورات المکتبه و المطبعه الحیدریّه، النّجف الاشرف، 1380 ق، 1961 م.

59. سلیم بن قیس، سلیم بن قیس الهلالی، المطبعه الحیدریه، النّجف.

60. سنن ابن ماجه، ابی عبدالله محمد بن یزید القزوینی، داراحیاء الکتب العربیّه، عیسی

البابی الحلبی و شرکاء، بی تا.

61. سنن ابی داود، ابوداود سلیمان بن الاشعث، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی و اولاده، چاپ اوّل، مصر، 1371 ق.

62. سیر کلام در فرق اسلامی، دکتر محمدجواد مشکور، انتشارات شرق، چاپ اوّل، 1368 ش.

63. سیری در نهج البلاغه، مرتضی مطهری، مرکز مطبوعاتی دارالتّبلیغ الاسلامی، قم، چاپ دوم، سال 1354 ش.

64. شرح الاصول الخمسه، عبدالجبّار بن احمد، قاهره، حقّقه و قدّم له: الدّکتور عبدالکریم عثمان، مکتبه وهبه، چاپ اوّل، 1384 ق، 1965 م، مطبعه الاستقلال الکبری، القاهره.

65. شرح الفقه الاکبر، ابوالمنتهی احمد بن محمد، چاپ دوم، مطبعه جمعیّه دائره المعارف العثمانیّه لعاصمه الدّوله الآصفیّه، حیدرآباد، الدّکن، 1365 ق.

66. شرح الفقه الاکبر، ابی منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی، چاپ دوم، مطبعه جمعیّه دائره المعارف العثمانیه بعاصمه الدوله الآصفیه، حیدرآباد، الدّکن، 1365 ق.

67. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، داراحیاء الکتب العربیّه، عیسی البابی الحلبی و شرکاء، مصر.

68. ضحی الاسلام، احمد امین، کتاب علی طراز فجر الاسلام، ملتزم الطّبع و النّشر: مکتبه النّهضه المصریّه، حسن محمد و اولاده، چاپ هفتم، قاهره، 1351 ق، 1933 م.

69. طبقات المعتزله، احمد بن یحیی بن المرتضی، المطبعه الکاتولیکیّه، بیروت، 1380 ق، 1961 م.

70. فرق الشّیعه، ابو محمد الحسن بن موسی النوبختی، من نشریات المرتضویّه، لصاحبها الشیخ محمد صادق الکتبی، المطبعه الحیدریّه، النّجف الاشرف، 1355 ق. 1936 م.

71. فروغ ابدیت، جعفر سبحانی، مرکز مطبوعات دارالتّبلیغ اسلامی.

72. فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، القاضی عبدالجبّار، المخطوطات بدار الکتاب المصریّه، الدّار التّونسیّه للنّشر، تونس، 1393 ق، 1974 م.

73. فلاسفه الشّیعه، عبداللّه نعمه، منشورات دار مکتبه الحیاه، بیروت، 1930 م.

74. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، 1368ش.

75. کنزالفوائد، محمد بن علی کراجکی، بیروت.

76. لسان العرب، ابن منظور، نشر ادب الحوزه، 1405 ق.

77. مجالس المؤمنین، قاضی نوراللّه شوشتری، کتابفروشی اسلامیه، تهران.

1. مروج الذّهب، مسعودی، ج 2، مطبعه الازهریّه المصریه، چاپ اوّل، 1303 ق.

78. مسند، احمد بن حنبل، ج 2، المکتب الاسلامی للطّباعه والنّشر، بیروت.

79. معتزله، دکتر محمود فاضل (یزدی مطلق)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1362 ش.

80. معجم مفردات الفاظ القرآن، الرّاغب الاصفهانی، دارالکتب العربی.

81. مفاتیح الجنان، حاج شیخ عباس قمی، سازمان انتشارات جاویدان، اعمال مشترکه ماه شعبان.

82. مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین، علی بن اسماعیل الاشعری، مکتبه النّهضه المصریّه، مطبعه السّعاده، چاپ دوم.

83. منتهی الآمال، چاپ دوم، کتابفروشی مرکزی، 1333 ش. 1373 ق.

84. میزان الاعتدال، الامام الحافظ المحدّث شمس الدین ابی عبداللّه محمد بن احمد بن عثمان... الذّهبی، المجلد الاوّل، مصحّح: السیّد محمد بدر الدّین، چاپ اوّل، 1325 ق، مطبعه السعاده، مصر.

ص: 332

85. نهج البلاغه، الدّكتور صبحى الصّالح.

86. نهج البلاغه، فيض الاسلام.

(333)

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟
سوره زمر/ 9

مقدمه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال 1385 هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:
موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:
1.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
2.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
3.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
4.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
5.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
6.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:
1.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
2.ارتباط با مراکز هم سو
3.پرهیز از موازی کاری
4.صرفا ارائه محتوای علمی
5.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
1.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
2.برگزاری مسابقات کتابخوانی
3.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
4.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
5.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
6.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
7.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
8.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
9.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
10.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
11. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در 8 فرمت جهانی:
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
و 4 عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
ANDROID.1
IOS.2

WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک 129/34- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: 03134490125
دفتر تهران: 88318722 ـ 021
بازرگانی و فروش: 09132000109
امور کاربران: 09132000109